ALEXANDRU SURDU

COMENTARII LA ROSTIREA FILOSOFICĂ

ASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PREFAȚĂ

Întâmplarea a făcut să-l cunosc pe Constantin Noica din prima iarnă de după eliberarea sa din detenție și până în ultima iarnă în care ne-a părăsit pentru totdeauna. Și tot întâmplător, în urmă cu șase ani, prietenul Tudorel Dima mi-a oferit prilejul, la revista „Symposion" din Iași, să întrețin un serial cu studii despre *Rostirea filosofică românească*. Faptul că acestea s-au bucurat de un oarecare interes m-a determinat să le adun întreolaltă sub titlul de *Comentarii la rostirea filosofică*.

Le-am numit *Comentarii*, deoarece termenul acesta îi era foarte apropiat filosofului Constantin Noica. Angajat la Centrul de Logică al Academiei Române, prin bunăvoința academicianului Ath. Joja, proaspătul eliberat a nimerit la Sectorul de istoria logicii, condus de către clasicistul Aram M. Frenkian, care, stimulat de directorul Centrului, căruia îi plăcea să se numească pe sine „un simplu comentator al lui Aristotel", concepuse planul grandios de traducere în limba română a comentariilor antice grecești și latine la logica lui Aristotel. N-a apucat s-o facă, lăsându-ne doar edițiile din Diogenes Laertios și Sextus Empiricus.

Pe urmele sale a pornit-o însă Noica. El a reuşit să traducă trei dintre cele nouă comentarii la *Categoriile* lui Aristotel şi cele două comentarii la *Despre interpretare*, începând şi traducerea comentariilor lui Alexandru din Afrodisia la *Analiticele prime*, la a căror corectare parţială a participat şi subsemnatul.

Atent, mai ales la tinerii începători, Noica încerca să ne atragă spre îndeletnicirea de traducători din greaca veche şi, fiind dezamăgit de cunoştinţele noastre precare, a înfiinţat un fel de seminar aristotelic. Pentru a nu trezi suspiciunea de „instigare" a tinerilor, şedinţele de seminar, la care participau, alături de subsemnatul, şi G.N. Öffenberger, Sorin Vieru şi, sporadic, Horia Hâncu, se desfăşurau pe strada Biserica Alexe nr. 30, unde locuiam pe atunci în gazdă. „Sediul" avea şi avantajul unei grădini destul de încăpătoare, la care se putea sta sub umbrar, cu o scurtă alee pe care Noica se plimba cu plăcere, urmat de învăţăceii săi „peripatetici". Locului îi spunea însă „la grădina lui Akademos", spre surprinderea gazdei noastre binevoitoare.

Văzând entuziasmul meu pentru învăţarea limbii greceşti, Noica a făcut un gest memorabil. Mi-a făcut cunoştinţă cu Nicolae Ştefănescu, fost profesor de limba greacă la Seminarul „Mitropolit Nifon" din Bucureşti, pe care-l considera cel mai bun cunoscător de limbă greacă. Mai mult, din banii săi, mi-a plătit 20 de lecţii, pe care le socotea

suficiente pentru inițierea mea în traducerea *Categoriilor* lui Aristotel. Tot la îndemnul lui Noica, N. Ștefănescu a tradus și a publicat (1969) lucrarea lui Aristotel *Despre suflet*. Este și perioada în care am publicat primele studii de logică aristotelică în interpretare clasico-tradițională și logico-matematică, la început în colaborare cu G.N. Öffenberger, sub conducerea lui Aram M. Frenkian și Dan Bădărău, iar apoi, bazându-mă pe textele grecești, traducerile lui Noica din Comentatori și propriile mele traduceri, am elaborat o adevărată teorie a formelor prejudicative la *Categoriile* lui Aristotel, dovedindu-mă astfel, cel puțin până în zilele noastre, principalul „beneficiar" al operei de traducător din greacă a lui Constantin Noica.

Am încercat zadarnic să-i înapoiez lui Noica datoria pentru cele 20 de lecții. La început n-am înțeles de ce nu se lăsa înduplecat. Astăzi o știu. Fiindcă un asemenea gest nu poate fi plătit cu tot aurul din lume !

Dar lucrurile nu s-au oprit aici. Din motive numai de el știute, Noica mi-a făcut cunoștință doar mie, dintre tinerii care îi erau pe atunci în preajmă, cu ultimii supraviețuitori din țară ai Școlii lui Nae Ionescu, Virgil Bogdan și Constantin Floru, angajați pe atunci în traduceri din opera lui Hegel. Și Noica, tot subversiv, a inițiat atunci un Seminar „Nae Ionescu". Să fie în amintirea lui Nae, zicea el.

Virgil Bogdan și Constantin Floru mi-au fost foarte apropiați. Am colaborat, am publicat împreună

BCU "M. EMINESCU" IAȘI

şi am scris despre ei în *Mărturiile anamnezei* (2004). Familia Bogdan era originară din Şcheii Braşovului, Alexandru Bogdan, unchiul lui Virgil, mort în primul război mondial, a fost fondatorul bibliotecii „Astra" din Braşov, confiscată abuziv de comunişti în 1950. Întâmplarea a făcut ca o parte din cărţile familiei Bogdan (ale lui Bogdan Duică şi ale lui Virgil) să se întoarcă la Braşov, donate mie de către regretatul meu prieten Mihai Bogdan, ultimul descendent al „dinastiei de cărturari a Bogdanilor". De la Constantin Floru am câteva cărţi ale tatălui acestuia, istoricul Ion S. Floru, prieten cu Titu Maiorescu, cea mai importantă pentru mine fiind, în ciuda hârtiei îngălbenite, ediţia Rosenkranz a operei lui Kant (*Sämmtliche Werke*, Leipzig, 1838).

De la Constantin Noica, în afara lucrărilor sale cu dedicaţii şi a ediţiei din 1967 la *Sein und Zeit*, am două cărţi deosebite: *Tratatul despre pătratele magice* al lui Manuel de la Moskopole (metropola macedo-românilor distrusă de albanezii musulmani în 1769), în greacă şi franceză, şi, în greacă şi latină, *De Platonicis Mythis* a lui Ludovicus Couturat (1896), devenit ulterior mare susţinător al logicii matematice. De la Nicolae Ştefănescu am o sintaxă greacă a Noului Testament.

La Seminarul „Nae Ionescu", despre care am aflat apoi, de la Nicolae Tatu, că era o reeditare a Seminarului, înfiinţat tot de către Noica, după moartea lui Nae, într-o cameră simplă, pe undeva în spatele Cişmigiului, discutam la început traducerea

Logicii Mari a lui Hegel, cu variante și interpretări. Acestea au fost pentru mine primele lecții propriu-zise de filosofie. Am ajuns, după aproape un an de ședințe săptămânale, pe care le țineam într-o debara extrem de îngustă din locuința Siminei Noica, să știu pe dinafară capitole întregi din logica lui Hegel și să-mi expun propria mea interpretare pentadică, la care, iată, după patru decenii, mai lucrez încă! Și fac acest lucru datorită învățătorilor mei întru cele filosoficești, și, mai ales, datorită lui Constantin Noica, datorită girului pe care mi l-au dat atunci, în camera aceea strâmtă, ca o celulă de pedeapsă, supraviețuitorii hăituiți ai Școlii lui Nae Ionescu.

Momentele cele mai înălțătoare ale colaborării noastre au început din clipa în care Noica a primit aprobarea de a consulta manuscrisele lui Mihai Eminescu de la Biblioteca Academiei Române și, tot din motive numai de el știute, m-a ales pe mine, făcând numeroase intervenții la conducerea Bibliotecii, pentru a-l ajuta la editarea traducerii lui Eminescu din *Critica rațiunii pure*. Seminarul „Nae Ionescu" a luat atunci o turnură kantiană. *Zurück zu Kant!*, cum îi plăcea lui Noica să spună. Tot atunci, când sediul Seminarului s-a mutat în Piața Dorobanți, a găsit Constantin Floru notele de curs ale părinților săi, foștii studenți ai lui Titu Maiorescu, și multe alte traduceri maioresciene, pe care le-am și publicat împreună cu C. Floru în revista „Ramuri" din Craiova (1969), iar cu Grigore Traian Pop i-am publicat *Prelegerile de filosofie* (1980), apoi

Scrierile de logică (1988) şi, de curând, la Editura Academiei Române, toate scrierile filosofice (Titu Maiorescu, *Opere filosofice*, 2005). După multe peripeţii, am publicat, cu Noica şi Floru, minunata carte Mihai Eminescu, *Lecturi kantiene* (1975), rămânând marcat pe viaţă de o profundă admiraţie pentru „omul deplin al culturii noastre".

„Experienţa" Eminescu, familiarizarea cu manuscrisele sale, mi-a folosit ulterior, după 1975, când am fost exclus din cercetare, nefiind membru al P.C.R., să obţin, în cele din urmă, un loc de muzeograf la Muzeul Literaturii Române şi să lucrez, sub conducerea lui Petru Creţia şi Dimitrie Vatamaniuc, şi în colaborare cu un alt învăţător de-al meu, Gherasim Pintea, cărturar de Şcoală Ardeleană, la editarea unor texte, ca şi la descifrarea şi traducerea textelor germane ale lui Mihai Eminescu (*Opere*, vol. X, XV şi XVI).

Am mai colaborat cu Noica, tot la alegerea sa, la editarea a două volume din *Istoria gândirii antice* (1980, 1982) a lui Athanase Joja (decedat în 1972), căruia Noica îi păstra o recunoştinţă deosebită pentru ceea ce el considera că au fost cei mai rodnici şi mai liniştiţi ani din viaţa lui (la Centrul de Logică al Academiei Române).

Pe linia „calificării noastre în cultura lumii", Noica a fost, de data aceasta, el alături de mine la editarea lucrării lui Ştefan Odobleja, *Introducere în logica rezonanţei* (1984), dar a fost, cu rolul de „picador", care-şi întărâtă cu împunsături bine

chibzuite „victima", cel care m-a ambiționat la o traducere din Kant (*Logica generală*, 1985), însoțită de o amplă introducere la întreaga filosofie a lui Kant, și la o *Logică a la Platon*, ca introducere la Platon, *Opere*, vol. VI, 1989, pe care a citit-o, dar n-a mai apucat s-o vadă tipărită. Ambele lucrări i-au făcut o reală bucurie, prilej cu care, curios în aparență, a ținut să mă prezinte lui Petre Țuțea și chiar să mă laude față de acesta. „Să vedem întâi ce scrie!", i-a răspuns Țuțea. Credibil sau nu, dar Țuțea s-a dovedit un bun cunoscător al lui Kant și unul dintre puținii cu care am putut să discut pe această temă, de față fiind, de câteva ori, și prietenul Pan Izverna. Noica îl cunoștea bine pe Țuțea, dar și acesta pe Noica!

În afara acestor „bucurii simple", n-am reușit să-i ofer altceva lui Constantin Noica, decât o seamă de gânduri, la fel de simple, despre lucrările sale, când alții, ce-i drept, nu se prea încumetau să scrie despre ele. Le prezentăm, cu această ocazie, în partea a doua a lucrării de față.

I-am rămas întotdeauna dator lui Noica, deoarece am luat multe de la el, dar nu i-am dat, în schimb, aproape nimic. Acuma însă, după trecerea atâtor ani, am început să înțeleg câte ceva din „viclenia rațiunii", care îți oferă tot felul de cai troieni, cu intenția evidentă de a ți-i băga singur în cetatea sufletului, după care ajunge să ți-l ia în stăpânire. Câștigul fiind aici al celui care dă mai mult, nu al celui care primește.

Cu toată grija mea, Noica mi-a pătruns adânc în suflet, ca şi în scrieri, cu greaca şi germana lui, cu Platon şi Aristotel, cu Kant şi Hegel, cu Maiorescu şi Eminescu, cu rostirea lui filosofică, cu sentimentul românesc al fiinţei, cu Şcoala lui Nae Ionescu, şi cu el însuşi cu tot! Şi chiar mă întreb, în afara acestora, pe unde mai sunt şi eu ? Dacă a mai rămas ceva din mine!

S-ar putea spune că şi modul acesta de a vorbi ţine tot de „viclenia raţiunii", ca un fel de revers al medaliei, căci pentru orice se poate face mai mult.

Cu toate acestea, nu l-am urmat întru totul pe Constantin Noica, pe cel cu despărţirea de Goethe, de exemplu, şi nici pe acela cu dialectica lui tetradică. Mai ales acum, când filosofia noastră pentadică prinde, cu voia Bunului Dumnezeu, conturul atotcuprinzător al sistemului, oricât de cuceritor s-a dovedit Noica filosoful, cu darurile sale, în „turbinca" noastră au încăput şi mai încap încă multe, mai ales dovezile tot mai numeroase care ne-au convins, pentru totdeauna, că numai pentada este numărul de aur al dreptei filosofări.

Bucureşti, 2009

ALEXANDRU SURDU

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.

COMENTARII LA ROSTIREA FILOSOFICĂ

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1) MIRCEA VULCĂNESCU ŞI ROSTIREA FILOSOFICĂ ROMÂNEASCĂ

A trecut un veac de la naşterea lui Mircea Vulcănescu (3 martie 1904), iar de la moartea lui, la închisoarea din Aiud (28 octombrie 1952), mai mult de o jumătate de secol. Avea 48 de ani. Dacă mai scădem din aceştia 24 (anii de instrucţie de până în vara anului 1928, când se întoarce de la Paris) şi cel puţin 2 ani (din 1944 până la arestarea din 1946), rămân 22 de ani. Facem aceste socoteli deoarece ne pare prea aspră judecata lui Constantin Noica, după care Mircea Vulcănescu nu şi-ar fi dat măsura; că n-ar fi fost lipsit de creativitate, dar i-a lipsit „voinţa de creaţie". Şi, nu trebuie să uităm, Noica îl admira şi-l socotea cel mai elevat dintre apropiaţii lui Dimitrie Gusti şi ai lui Nae Ionescu.

Poate că n-ar fi lipsită de interes o discuţie despre maniera de apreciere a unui creator. Regula generală este aceea de a-i trece în revistă realizările, în speţă cărţile. Noica însuşi era legat sentimental de Nae Ionescu, de un nescriitor de cărţi, căruia a încercat să-i facă dreptate, ca şi Mircea Vulcănescu, publicându-i cursurile după

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

moarte. Dar a făcut-o într-un mod exemplar chiar față de Mircea Vulcănescu, desăvârșindu-i gândul rostirii filosofice românești. Ce să mai zicem despre Eminescu, pe care Noica îl consideră „omul deplin al culturii noastre", membru post-mortem al Academiei Române abia din 1948? Ca să nu mai vorbim aici despre Socrate, părintele nescriitorilor de cărți. Și chiar despre Noica la 48 de ani, adică în 1957, când se „pregătea", ca și Vulcănescu, pentru o condamnare la 25 de ani. El a avut însă șansa de a scăpa în 1964. Altfel, fără scrierile de după 1969, când avea deja 60 de ani, Noica ar fi rămas doar cu proiectele, ce-i drept, frumoase, ale „conceptelor deschise" din istoria filosofiei, și ale „Școlii", despre care vorbea în *Jurnalul filosofic* din 1944.

Mircea Vulcănescu n-a reușit să-și ducă la „bun sfârșit", cum se zice, planurile culturale: de sociolog, bine instruit la Școala lui Gusti, de istoric, bine plasat pe direcția lui Pârvan, de medievalist cu instrucțiune franceză, de metafizician pe linia lui Nae Ionescu, de moralist cu orientări kantiene, de istoric al filosofiei și, în special, al celei românești, de economist, finanțist și statistician. A lăsat însă multe scrieri, articole și conferințe, pe baza cărora, și a numeroaselor planuri și schițe de lucrări (chiar cuprinsul unui sistem filosofic), se poate conchide că intenționa să le dezvolte în lucrări cuprinzătoare asupra filosofiei creștine, de exemplu, sau asupra filosofiei de expresie românească. Un destin asemănător a avut și Ion Petrovici, care tot amâna construcția unui sistem filosofic, pe care,

deşi a scăpat cu viaţă din închisorile comuniste, n-a mai avut răgazul să-l scrie.

Lecţia lui Noica rămâne însă valabilă, trebuie să profităm de fiecare clipă de linişte pentru a ne aşterne gândurile, având în minte faptul că mâine poate să intervină ceva care să ne curme pentru totdeauna elanul. Şi nu este vorba numai despre moarte, cu toate că şi aceasta poate să intervină oricând.

Dar tot lui Noica i se datorează, de data aceasta pe baza propriei sale înfăptuiri, aprecierea însemnărilor răzleţe, pe care le poate folosi ulterior autorul însuşi, în vremuri mai bune, sau alţii cărora le pot cădea în mână. Şi Noica însuşi recunoaşte că a găsit „în lăzile rămase la ai săi, lucrări schiţate, note, proiecte, traduceri, toate bine clasate". Unele dintre aceste „proiecte" ar fi fost, de bună seamă, şi realizate în ceasurile de tihnă, pe care însă Vulcănescu n-a mai apucat să le petreacă. Dovada că ele ar putea fi continuate o constituie modul în care Noica a reuşit să facă un sistem al rostirii filosofice româneşti pornind de la *Existenţa concretă în metafizica românească* şi *Dimensiunea românească a existenţei* ale lui Mircea Vulcănescu.

Este mai puţin cunoscut faptul că Noica a recunoscut întotdeauna, ca sursă principală de inspiraţie a rostirii filosofice, contribuţia lui Mircea Vulcănescu. Mai mult, a cerut soţiei acestuia îngăduinţa de a-i continua lucrările fără a-i pomeni numele, decât după terminarea publicării. Era în 1966, de faţă fiind Constantin Floru şi soţia acestuia

(în locuința cărora s-a și petrecut evenimentul), Virgil Bogdan și subsemnatul. Din 1967, Noica începe publicarea, în revista „Cronica", a unei serii de articole despre „rostirea filosofică românească", pe care le publică sub același titlu la Editura Științifică în 1970. În 1973 publică, pe aceeași temă, lucrarea *Creație și frumos în rostirea românească.* În fine, în 1978, publică *Sentimentul românesc al ființei,* care este un fel de transliterație pentru *Dimensiunea românească a existenței.* Este și momentul în care Noica scrie *Amintiri despre Mircea Vulcănescu,* datată 1979. Nu cunoaștem istoricul acestei scrieri, publicată în 1990, în „Orizont", II, nr. 1; fragmentar, în M. Vulcănescu, *Ultimul cuvânt,* 1992, și integral în M. Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate românească,* 1992. Cert este că Noica s-a ținut de cuvânt, menționând aici „admirabilul studiu-conferință *Dimensiunea românească a existenței* și faptul că „fără lecția acestuia" n-ar fi scris niciodată *Rostirea filosofică românească.* Dar „lecția" lui Mircea Vulcănescu nu se reduce la rostirea filosofică, ea fiind doar una dintre componentele complexe ale filosofiei românești în viziunea acestuia.

Mircea Vulcănescu pune în discuție pentru prima dată întrebarea, care mai stăruie în mintea unora, mai ales a celor care îi dau un răspuns negativ: „În ce măsură se poate vorbi de o filosofie românească?". Pentru a găsi un răspuns corect, el face câteva considerațiuni asupra filosofiei europene antice și moderne, și mai ales asupra condițiilor

necesare „pentru determinarea caracterului național al unei filosofii". Se conchide, principial, că poate fi vorba despre o filosofie românească dacă: (1) există o activitate de filosofare autentică și originală printre români, născută din motive românești; (2) există un mediu de difuzare a ideilor filosofice în limba română, prin grai și scris, în reviste, cărți și conferințe; (3) există o problematică românească a filosofiei și sisteme filosofice specific românești.

În legătură cu prima condiție, se dovedește că există la români o activitate de filosofare autentică și originală, determinată de condițiile specifice, istorice și politice ale statului român. Situația dinainte și după 1848 pune pe primul plan interesele politice și istorice. Marii cugetători sunt politicieni și istorici, politica însemnând pe atunci naționalism și patriotism, iar istoria, suportul firesc al naționalismului. Primii istorici-filosofi au fost reprezentanții Școlii Ardelene urmați apoi de politicienii-filosofi și chiar de filosofii istorici și politicieni. De aici interesul pentru filosofia politică, filosofia istoriei, logica istoriei și logica juridică. Cu rezultate remarcabile, „născute din motive românești".

Exista, de asemenea, profesorul de filosofie, asemănător celui occidental. După 1919, la București, Iași și Cluj erau facultăți de filosofie la care predau cadre didactice cu studii în Austria, Germania și Franța. Ele au făcut legătura cu filosofia occidentală și au desăvârșit etapa de sincronizare a filosofiei românești cu cea universală. Prin expuneri

şi traduceri ale filosofiei moderne, profesorii de filosofie i-au familiarizat pe studenţi nu numai cu lucrările filosofilor autentici, cu terminologia filosofică, cu vocabularul şi tehnica de lucru ale occidentalilor, ci şi cu problematica tradiţională şi contemporană a filosofiei.

Dar cel mai important lucru, după Mircea Vulcănescu, îl constituie existenţa sistemelor filosofice, adică existenţa unor creaţii propriu-zise, de amploare, bazate pe motive naţionale, tradiţionale, folclorice, istorice, geografice, psihologice, religioase şi lingvistice. Toate acestea alcătuiesc un fond unitar, difuz, din care însă unele pot răzbate, în funcţie de predilecţiile autorilor, cu mai multă sau mai puţină forţă, fiind determinate şi de condiţiile concret-istorice în care ele sunt stimulate sau evidenţiate. Căci neamul, considera Vulcănescu, este „o realitate care stă la încheietura metafizicii cu istoria, o unitate de soartă, de destin în timp, unitate pentru care pământ, sânge, trecut, lege, limbă, datini, obicei, cuget, credinţă, virtute, muncă, aşezăminte, port, dureri, bucurii şi semne de trăire laolaltă, stăpâniri şi asupriri constituiesc doar chezăşii, semne de recunoaştere, punţi, temeiuri". Aşa se explică faptul că în condiţii extreme de războaie sau de asuprire străină, unele dintre acestea îşi dobândesc o forţă greu de imaginat, deşi păreau stinse de mult. Aceasta, la ceea ce Mircea Vulcănescu numea „omul românesc". Este suficient să amintim de lupta pentru limba română, pentru apărarea trecutului românesc, a tradiţiilor româneşti

și mai ales a teritoriului românesc. Pe de altă parte, și „omul neromânesc" se manifestă în situații extreme atacând cu predilecție aceleași probleme și, în special, limba română și trecutul românesc, istoria românilor.

Era firesc ca limba română, element esențial al „lumii românești", să constituie și un subiect de motivație filosofică, și chiar un motiv național pentru elaborarea sistemelor filosofice românești. Aceasta în momentele în care și pe plan mondial se producea așa-numita „întorsură lingvistică" (*linguistic turn*) a filosofiei europene. Când, o dovedeau hermeneuții, că a gândi înseamnă a vorbi și a înțelege ceea ce spui, a înțelege bine o limbă, cu toate subtilitățile ei, cu profunzimile ei negândite.

Mircea Vulcănescu a vorbit despre posibilitatea unei filosofii românești, bazată pe limba română, găsind cuvinte cu semnificații filosofice care nu se mai află în alte limbi. A vorbit despre *ins, fire, chip* și *rost,* despre originea lor, încărcătura lor sentimentală românească, legătura lor cu destinul și trecutul nostru, cu credințele și speranțele noastre, schițând pe baza acestora un sistem filosofic numit *Dimensiunea românească a existenței.* L-a desăvârșit Constantin Noica în *Rostirea filosofică românească,* răspunzând astfel pozitiv la întrebarea lui Mircea Vulcănescu: „În ce măsură se poate vorbi de o filosofie românească?". Se poate vorbi în măsura în care o putem rosti în limba noastră.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2) ANTECEDENTE POPULARE, CULTURALE ŞI FILOSOFICE

Odată stabilită sursa de inspiraţie a rostirii filosofice româneşti în lucrările lui Mircea Vulcănescu şi motivele pentru care Noica n-a făcut public acest lucru, dar l-a recunoscut mereu în faţa apropiaţilor săi, el ne-a dezvăluit sporadic modalitatea concretă în care şi-a procurat materia de bază a suitei, interminabilă în aparenţă, de articole, unele publicate în „România Literară", spre disperarea lui Graur, care încerca să-l concureze cu remarcile sale lingvistice de mare platitudine ideatică şi stilistică.

Asistând indirect la conceperea acestor articole, căci Noica avea obiceiul spovedaniei faţă de toţi cunoscuţii şi mai ales faţă de colaboratorii Centrului de Logică al Academiei, la care funcţiona ca cercetător din 1964, am observat modul de lucru al maestrului. La început împrumuta dicţionare, căci biblioteca sa, alcătuită de librarul (devenit ulterior anticar) Sterescu, dispăruse în anii detenţiei (1958-1964). Pe unele se ducea să le consulte la Biblioteca Academiei. Îl interesau în mod special dicţionarele româno-germane, al lui Lazăr Şăineanu din 1889 şi al lui H. Tiktin din 1895. Aceasta, din două motive:

pentru vechimea lor şi pentru încercările de a reda multiple semnificaţii ale cuvintelor româneşti în limba germană. Curând însă, mai ales datorită numeroaselor trimiteri ale lui Tiktin la cartea românească veche şi a impresionantei bibliografii utilizate, Noica începe studiul sistematic al acestora, îndeletnicire care i-a luat câţiva ani buni (1966-1978). În orice caz, putem spune că după 1980 devenise unul dintre cei mai buni cunoscători ai literaturii vechi româneşti, populare şi culte. A dat şi un fel de examen în faţa unui numeros public, profesori şi studenţi, veniţi de la Iaşi, printre care şi Alexandru Zub, cu ocazia discuţiei despre cele o sută de cărţi ale culturii româneşti. Noica a ţinut atunci, într-un fel de „sală festivă" a unui hotel din Păltiniş, un discurs de aproape două ore despre literatura veche, cu date despre autori, despre opere şi numeroase citate, uimindu-i pe profesorii de literatură şi istorie prezenţi. A „trişat" însă, în felul său paideic, afirmând că toate aceste cunoştinţe literare ţin de cultura generală. Or, el devenise cu timpul un super-specialist, ajutat fiind şi de o memorie greu de imaginat.

Cu timpul însă Noica ajunsese la un fel de „saturaţie de rostire filosofică", mai ales că, de pe atunci, existau, în afara multor admiratori, şi detractori care îl învinuiau de naţionalism, făcând legătura cu orientarea lui de dreapta, din tinereţe, iar alţii considerând că face concesii naţionalismului comunist. Cert este că articolele şi lucrările i se

publicau fără să întâmpine mari greutăți. Motivul abandonării acestei „îndeletniciri", care mai putea să dureze, a fost altul. În ciuda numeroaselor reușite, unele surprinzătoare, Noica nu putea să combine eficient viziunea sa asupra filosofiei cu „sentimentul românesc al ființei" și mai ales cu terminologia prea poetică a acestuia. Mai precis, încercarea de a miza pe „devenirea întru ființă" – cea mai interesantă sintagmă a rostirii filosofice românești – oricât de amplificată, se reducea la un fel de „preambul" al filosofiei, ca și „întrebarea despre ființă" a lui Heidegger. Or, Noica, în spiritul tradițional al filosofiei românești, urmărea construcția unui sistem, depărtându-se astfel de mentorul său din tinerețe, Nae Ionescu. Presat de timp și de maniera eseistică de a scrie, potrivită pentru rostirea filosofică, dar nu pentru un sistem („tratat") de filosofie, el alătură două lucrări, din perioade diferite, sub titlul *Devenirii întru ființă,* care nu este potrivit pentru nici una dintre ele. Faptul că nici el n-a mai revenit asupra temei, care i-a creat o bună parte din popularitate, și n-a reușit să-i antreneze nici pe alții „întru" cercetarea rostirii filosofice românești, se datorează, în primul rând, manierei în care a fost concepută și, în al doilea rând, modalității ei de realizare.

Cei care îi caută ascendențe străine lui Noica, bulgare sau grecești, au făcut-o alții și cu Eminescu, au un bun prilej de a constata ce înseamnă a trăi într-o anumită cultură, materială și spirituală, și a te

identifica cu ea, la bine şi la rău, cum se zice. Aşa se explică şi întoarcerea lui Noica din străinătate, în 1972, spre surprinderea celor de acolo că nu rămâne şi a celor de aici că revine.

Există mai multe modalităţi de „exersare" pentru ataşamentul faţă de o anumită cultură. Unii îndrăgesc locuri, pe care le poetizează, alţii, oamenii sau obiceiurile lor, trecutul îndepărtat, pe care şi-l revendică. Noica iubea limba românească şi pe cultivatorii acesteia, pe Eminescu mai mult decât pe oricine. Se vede aceasta după modul în care scria încă din tinereţe, iar *Pagini despre sufletul românesc* (1943-1944) este o mărturisire de credinţă în „lumea duhului românesc", cum îi zicea el pe atunci.

Apropierea de limba unei culturi se poate face în mai multe moduri, dar numai prin exersarea ei creativă îi poţi surprinde „duhul". Lingviştii, de exemplu, care fac „disecţii" pe limba română, căutându-i reguli, tendoane şi ligamente, sfârşesc prin a-i stinge orice urmă de viaţă. Noica era interesat de vorbirea efectivă din cătune, colibe şi bordeie, cum zicea Hasdeu în *Prefaţa* la *Magnum Etymologicum,* care este limba adevărată, incorectă, dar bogată în semnificaţii utile ale vieţii. Pe Noica nu-l interesa istoria, care nici nu i-a plăcut vreodată, excepţie făcând istoria filosofiei; nu-l interesau vorbitorii unei limbi, ci vorbele acestora. Şi nu în perioada lor de pruncie, când se „trăgeau" din te miri ce alte limbi sau rădăcini de cuvinte, ci vorbele

care au „crescut mari" și frumoase, cum ar zice Hegel. Vorbirea care ți se înfățișează cu turbinca plină de sensuri, nesiluită încă de mâna lingviștilor, nescrisă și nepresată prin cărți, ca florile de câmp în ierbare. Este și motivul pentru care Noica citea cu înfrigurare cărțile vechi, în care cuvintele erau scrise așa cum le auzea condeierul din gura vorbitorului neștiutor de reguli. Împreunarea aceasta de cuvinte nepotrivite, care face deznădejdea cititorului actual, vădește, după Noica, posibilitățile ascunse ale cuvintelor, valențele lor profunde, filosofice.

Au existat încercări, și mai există, de a surprinde filosofia culturii populare românești, gândirea mitologică din basme, legende, poezii și obiceiuri populare, dar nici acestea nu-l interesau pe Noica. Nu-i plăceau cântecele, ci textele pe care erau cântate. De aceea îi și creau o stare de disconfort țipuiturile fără cuvinte ale lui Mihai Olos, care dorea să-l „încânte" astfel pe „bătrân", să simtă că se găsește pe tărâmul marmațienilor. Ce-i drept, Noica umbla mult, dar nu era legat de locuri, pe care le și părăsea repede, fără să-l intereseze istoria lor. Când scriam la cartea despre *Șcheii Brașovului* cu mare entuziasm, mă tempera caustic: „Ardelenii trăiesc cu nostalgia satului natal, pe care îl părăsesc însă cu prima ocazie, fugind la oraș". Noica prefera locurile de refugiu neutre, de regulă pădurile, mai mult pentru drumurile fără trafic, pe care își „executa" cele două plimbări zilnice, care îi făceau bine la „spate", și pentru liniște.

Vorbea cu tot felul de oameni, chiar cu ciobani, dar nu de la ei își aduna materialul lingvistic, cu atât mai puțin de prin „cătune", cum o fac dialectologii cu reportofonul. Prin „cătune" considera că s-a format limba, dar s-a păstrat în scrierile vechi, fiind apoi „siluită de grămătici". Noi am avut avantajul intervenției lor târzii, după ce limba își dăduse deja măsura. Aici găsea Noica vioiciunea limbii, care își căuta făgașe prin cele mai neașteptate locuri, dar pe care le și părăsea cu prima revărsare, spre deosebire de apele adânci și leneșe, cu meandre băltoase.

Dar nu este vorba numai de cultura veche. Pe Noica îl interesa și literatura modernă, și chiar modernistă. A fost vizitat odată de Adrian Păunescu. Acesta, printre altele, l-a ținut „sechestrat" într-un restaurant până spre dimineață, iar în timp ce vorbea cu Noica dicta câte o poezie unei tinere. La sfârșitul „ședinței" i-a înmânat lui Noica un volumaș de poezii, pe care le-am citit. Uimirea consta în faptul că poetul „știa să jongleze cu vorbele ca Arghezi". Noica îi cunoștea aproape pe toți poeții și recita uneori chiar din creațiile „buclucașe" ale lui Nichita Stănescu. Mai erau apoi și prozatorii, pe care, cu greu ne putem imagina, îi citea. Le comenta lucrările și purta cu ei o vastă corespondență. Prozatorul Gheorghe Suciu avea mai mult de cincizeci de scrisori de la Noica, ce-i drept, pe carte poștală.

Cam aceasta era armătura culturală pe care o punea Noica în joc – o vastă cultură românească veche, modernă și contemporană, care nu se reducea

la proză, poezie şi dramaturgie, ci cuprindea şi artele plastice, muzica şi chiar arhitectura. Avea o mulţime de schiţe pentru cule oltenești – le socotea „case-cetăţi", în care „să nu mai ajungă nimeni la tine". Avea parte însă numai de cabane, la care ajungeau toţi. A intervenit aici o schimbare de „matrice", ca să zicem aşa, de la spaţiul Bărăganului, unde îşi are rostul casa-cetate, spre spaţiul mioritic.

Nu mai vorbim aici de vastele cunoştinţe de cultură universală. Cine se putea compara cu Noica în cunoaşterea literaturii greceşti, latine, franceze şi germane? Stăpânirea limbilor clasice şi moderne a fost de asemenea un punct forte, mai rar întâlnit într-o asemenea măsură. El îi şi îndemna pe tineri să înveţe greaca veche, ca un fel de condiţie pentru continuarea relaţiei cu maestrul. Majoritatea renunţau mai degrabă la relaţie. Dar câţiva au învăţat şi greaca veche, Ioan Alexandru, de pildă.

Cea mai importantă sursă a fost însă cea filosofică. O bună cunoaştere a filosofiei occidentale şi a istoriei sale. De altfel, Noica a debutat cu studii de istoria filosofiei. În legătură cu rostirea filosofică românească l-a interesat în mod special istoria filosofiei româneşti. Facem abstracţie de faptul că i-a cunoscut pe toţi filosofii contemporani şi mai ales pe Mircea Vulcănescu, din care s-a inspirat, dar cunoştea bine lucrările lui Dimitrie Cantemir, pe care îl considera părintele nedeclarat al rostirii filosofice româneşti.

Noica se referă în mod special la *trei cuvinte ale lui Cantemir,* la *ceință, câtință* şi *feldeință.* Ceința era termenul românesc prin care Principele a tradus grecescul *to ti esti* (ce este-le). Noi avem astăzi neologismul „esență", preluat din latină (*essentia*). Câtința îl reda pe cât este-le, iar feldeința pe felul de a fi. Noica apreciază aici modalitatea firească de a reda, prin rostiri româneşti, terminologia greacă, faptul că originar se pornea de la nişte întrebări semnificative, care nu se mai păstrează în cuvintele împrumutate (esență, cantitate, calitate). În condiții obişnuite de continuitate culturală, termenii aceştia ar fi fost menținuți, şi era foarte bine pentru filosofia românească, exprimabilă, dacă ținem seama şi de alte „cuvinte" de ale lui Cantemir, în limba română. Ceea ce denotă valențele filosofice ale acesteia.

Am editat, împreună cu Noica şi Constantin Floru (filosof din şcoala lui Nae Ionescu), traducerea lui Mihai Eminescu din *Critica rațiunii pure,* însoțită şi de câteva fragmente traduse de Titu Maiorescu. Am văzut astfel „la lucru", ca să zicem aşa, entuziasmul lui Noica pentru „omul deplin al culturii româneşti", care, din fericire pentru noi, era filosof de profesie, cum spunea Schopenhauer, şi nu profesor de filosofie. Îl încântase pe Noica situația în care se găsea Eminescu „singur în fața lui Kant", având la dispoziție numai cuvintele româneşti, neinstruite încă la vreo şcoală filosofică, şi propria sa minte.

Cu ajutorul acestora a încercat Eminescu, aşa cum o şi spune, „renaşterea intuitivă a gândirii lui Kant în mintea lui, cu specificul miros de pământ proaspăt al propriului său suflet", ceea ce l-a încântat pe Noica şi i-a confirmat posibilitatea elaborării unei filosofii româneşti, gândită româneşte şi exprimată în limba noastră.

Acestea sunt câteva dintre „antecedentele" rostirii filosofice româneşti, care justifică seriozitatea, dar mai ales dificultatea unei asemenea întreprinderi. Noica zicea că nu s-a născut încă „un Eminescu al filosofiei româneşti" care să ducă la bun sfârşit sistemul filosofiei noastre, el încercând doar, după puterile sale (şi am văzut câteva dintre ele), să înceapă această lucrare. Nu anticipăm, dar s-a găsit foarte aproape de acest ideal şi, oricum, a fost, dacă nu unul „deplin", cel puţin *primul* eminescian al filosofiei româneşti, cu propriul său „miros de pământ proaspăt", căruia a ştiut să-i spună atât de frumos *Sentimentul românesc al fiinţei.*

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

3) DIMENSIUNEA ROMÂNEASCĂ A EXISTENȚEI

Într-o conferință rostită în 10 ianuarie 1943 la Ateneul Român din București și publicată apoi în revista „Izvoare de filosofie", editată împreună cu C. Floru și C. Noica, Mircea Vulcănescu prezintă o „schiță fenomenologică" pentru ceea ce urma să fie *Dimensiunea românească a existenței.* Editorul, Marin Diaconu, care o retipărește în 1991, la Editura Fundației Culturale Române, a găsit și o dedicație a lui Mircea Vulcănescu pe lucrarea care urma să-i fie trimisă lui Emil Cioran: „Lui Emil Cioran, Celui dornic de schimbare la Față, acest răspuns din perspectiva veșniciei românești". Este redat și răspunsul lui E. Cioran, din 3 mai 1944: „Dacă evenimentele n-ar fi așa cum sunt și eu n-aș fi buimăcit de ele, m-aș apuca să scriu complementul negativ al acelei superbe *Dimensiuni,* în umbra căreia puținătatea mea se desfată, neînstare să reziste măgulirii. Cum aș putea asista pasiv la o dedicație înscrisă sub cea mai substanțială tâlcuire a întâmplării valahe? Dacă răul din mine va fi odată atât de lucid pe cât a fost binele în tine, mă voi sforța să întunec puțin icoana Mioriței, să vorbesc și de gălbeaza ei. După ce-am citit studiul

BCU "CAROL I" UNIVERSITY LIBRARY

tău, în acest Cartier Latin în care putrezesc glorios de şapte ani, îmi ziceam că n-aş avea totuşi nimic de adăugat dacă el s-ar fi terminat cu o analiză a adagiului final: «n-a fost să fie», care-mi pare a fi cheia tuturor neizbutirilor noastre şi formula în sine a oricărei ursite".

Din „dedicaţie" reiese intenţia de bază a lucrării, şi anume aceea de a prezenta „veşnicia" românească, adică ceea ce este persistent şi nesupus schimbării, alterării etc. Un popor nu se poate „schimba la Faţă", nu se poate transforma în altceva decât este, căci are un fond imuabil, un conţinut ale cărui formă, înfăţişare, aspect depind, sunt determinate de el însuşi.

Din răspunsul lui Cioran, al acestui „contra" al românilor, nu reiese totuşi faptul că ar contesta „veşnicia românească" în favoarea vremelnicei schimbări, cum ne-am fi aşteptat, cu toate că vorbeşte despre „întâmplarea valahă", adică despre ceva care putea să nici nu se petreacă. Aceasta fiind însă situaţia, consideră că finalul fatal al acestei investigaţii, care ar ţine prin urmare tot de fondul neschimbător al veşniciei româneşti, ar fi sintagma „n-a fost să fie". Ceea ce ar însemna totuşi un „adagiu", final sau nu, la cele relatate în lucrarea lui Vulcănescu. În privinţa „complementului negativ", referitor la „gălbeaza Mioriţei", au avut alţi cioroieni răgazul să-l ducă la desăvârşire, dar el nu are nici o legătură cu dimensiunea românească a existenţei, ci cu „răul" din ei care tot încearcă să iasă la suprafaţă.

Într-un anumit sens, „veşnicia" aceasta ţine de ceea ce Mircea Vulcănescu numeşte *naţionalitate,* spre deosebire de *naţiune.* „Naţionalitatea este o însuşire metafizică, calitate ireductibilă, spirituală. Naţionalitatea este imuabilă". Naţionalitatea română mai este numită şi „suflet românesc" sau „spirit românesc", într-o altă conferinţă rostită în 31 mai 1941 la sala Dalles (*Ispita dacică*), ceea ce ne aminteşte de lucrarea lui Noica, *Pagini despre sufletul românesc* (1944).

Indiferent de calităţile sale, bune sau rele, sufletul românesc se manifestă, se face vădit în concepţiile noastre despre lume, categorial filosofic vorbind, despre *existenţă.* Dar cel mai important lucru rezidă în faptul că aici nu va fi vorba despre concepţiile filosofilor români despre existenţă, deşi se consideră că s-ar putea face şi o astfel de investigaţie. Dar se ştie că filosofii fac parte din diferite şcoli, de orientări diferite, care, cel puţin în lumea occidentală contemporană, au numeroase relaţii şi filiaţii internaţionale.

Ceea ce îl interesează pe Mircea Vulcănescu este „ceea ce preexistă, într-o oarecare măsură, activităţii gânditorilor, şi anume: configuraţia limbii, structura simbolurilor expresive cu circulaţie generală în poporul românesc, altfel zis, calapoadele de gând pe care s-au croit cuvintele". Aceasta poate fi considerată prima caracterizare a rostirii filosofice româneşti, care necesită însă câteva explicaţii.

„Preexistența" acestui fond față de „activitățile gânditorilor" se referă la filosofii despre care era vorba, dar și la poeți și prozatori care se inspiră, cum va zice mai târziu Noica, din poveștile auzite prin cătune și bordeie. Există, altfel spus, anumite concepții populare despre lume care preced orice gândire sistematică, filosofică sau artistică, și care au o „circulație generală în poporul românesc". Adică nu sunt concepții izolate, zonale, căci ele țin de „configurația limbii" și de „structura simbolurilor". Altfel spus, țin de fondul principal de cuvinte, caracteristice pentru configurația unei limbi, cunoscute de către toți vorbitorii acesteia, dar nu ca limbă străină, învățată, ci ca limbă înțeleasă, prin cunoașterea semnificațiilor pe care le exprimă cuvintele, ca simboluri expresive. Din această cauză se și manifestă fenomenul obișnuit de netraductibilitate sau traducere aproximativă dintr-o limbă în alta. Este cazul traducerilor din greaca veche a lucrărilor lui Aristotel, de exemplu, care, datorită necunoașterii semnificațiilor la care se referă termenii greceşti în contexte aristotelice, ci doar a cunoașterii limbii greceşti din dicționare, ajung la formulări nu numai străine de concepția lui Aristotel, dar chiar contrare acesteia. Este vorba despre „calapoadele de gând pe care, zice atât de frumos Mircea Vulcănescu, s-au croit cuvintele". Așa apare și fenomenul straniu al străinilor care învață foarte bine o limbă și o vorbesc perfect, corectându-i pe localnici pentru formulări dialectale,

dar care nu reuşesc s-o utilizeze creativ, căci nu-i cunosc fondul, sufletul sau spiritul „pe care s-au croit cuvintele", nu-i cunosc „capodoperele de gând", ci doar înfăţişarea lor lingvistică. Aceasta este deosebirea dintre a gândi într-o limbă şi doar a o vorbi. Este şi motivul pentru care Goethe s-a jurat în tinereţe să nu mai scrie poezie decât în limba germană.

Dacă la Constantin Noica observăm, cel puţin în lucrarea finală a rostirii, o structură sistematică a *terminologiei* filosofice româneşti (*Rostirea filosofică românească,* 1970), urmată de completări (*Creaţie şi frumos în rostirea românească,* 1973) şi abia în *Devenirea întru fiinţă* (1981) o structură sistematică filosofică, mai precis ontologică, la Mircea Vulcănescu drumul a fost oarecum invers. El s-a gândit de la început la un sistem filosofic românesc, mai mult categorial însă decât disciplinar. El vorbeşte despre *existenţă* şi despre toate categoriile învecinate acesteia, nu despre *teoria* existenţei. Sistemul său, în măsura în care poate fi numit sistem, este în mod evident mai românesc decât al lui Noica, cu toate că acesta dispunea, spre deosebire de Vulcănescu, de un sistem terminologic românesc. Motivul îl constituie faptul că Noica, excepţie făcând „devenirea întru fiinţă", abandonează terminologia filosofică românească. Procedând invers, ar fi abandonat oare filosofia? Încercarea lui Mircea Vulcănescu poate fi un răspuns, cu toate că ea n-a fost finalizată.

„Schița fenomenologică" a lucrării lui Vulcănescu, cu patru părți, nu ne spune prea mult:

1. Obiecțiuni prealabile;
2. Ființa ființei;
3. Firea ființei;
4. Urmările.

Este o structură cu aspecte criptice. În spatele ei („dincolo" de ea), zice autorul, se găsește tabela categoriilor kantiene. Avem de-a face, în mod evident, cu „planul unei analize categoriale", Vulcănescu afirmând că „S-ar putea totuși ca procedeul kantian, de a folosi felurile de judecăți pentru a caracteriza tiparele prin care înțelegerea ia stăpânire asupra ființei, să fi surprins ceva esențial din natura înțelegerii, constituind astfel un punct de trecere obligatoriu pentru orice expunere de acest fel". Ceea ce nu înseamnă însă că „structura gândirii românești despre existență" corespunde întru totul cu „tiparele tabelei clasice de categorii". Acesta s-ar părea că este și motivul pentru care „schița fenomenologică" nu aduce nici pe departe cu împărțirea tetradică a categoriilor la Kant. O regăsim totuși parțial în cuprinsul lucrării. „Ființa ființei", ca întreg și parte, ar corespunde cantității, „firea ființei", felul de a fi, ar corespunde calității, iar „urmările", cu „modurile verbului", ar reprezenta relația și modalitatea. Se observă, fără menționări speciale, și încercarea de a găsi corespondențe românești pentru categoriile subordonate celor patru. Dar tot autorul consideră, în partea introductivă,

că ar fi mai potrivit un alt „plan de desfăşurare a gândurilor româneşti despre existenţă", care merită să fie menţionat, căci a fost şi urmat într-o lucrare manuscrisă elaborată ulterior (1943-1944) şi publicată în 1991 sub titlul *Existenţa concretă în metafizica românească*. Planul ar fi putut pleca: „de la existenţa particulară a întâmplării, cu substratul, pricinile şi prejudecăţile ei, spre a se ridica până la ins, fiinţă sau lucru, cu stările, lucrările şi păţaniile lui, cu însuşirile, firea, chipul, rosturile şi soarta lui, spre a se ridica la existenţa întreagă, în sens de fire, privită sub îndoitul ei aspect de lume şi de vreme, şi, prin ele, la Dumnezeu, operând, pas cu pas, desprinderea atentă a ce reprezintă faptul de a fi al fiecăreia din aceste fiinţe".

Conferinţa din 1943 nu urmează acest plan, şi autorul n-a mai reuşit să revină asupra ei. Din această cauză, putem vorbi despre *două* variante de sisteme filosofice româneşti ale lui Mircea Vulcănescu, ambele fiind categoriale, fără ca autorul să fi dispus de o structură prealabilă, sistematică a rostirii filosofice româneşti. Altfel spus, el a încercat să elaboreze „din mers" atât sistemul filosofic, iniţial tetradic, de tip kantian, cât şi selectarea terminologiei româneşti corespunzătoare.

Introducerea la prima variantă începe cu enumerarea câtorva presupuse obiecţii referitoare la titlul conferinţei. Este vorba, în primul rând, despre „sensul dimensional al existenţei", căci ideea de dimensiune presupune ceva cantitativ,

în timp ce existența ar fi o calitate. În realitate, prin „dimensiuni" trebuie să înțelegem orientări sau înțelesuri ale existenței, care pot fi diferite. Altfel spus, în loc de „dimensiunea românească a existenței", s-ar fi putut spune *interpretarea* sau *semnificația* românească a existenței.

În privința caracterizării existenței după naționalități, autorul consideră că, oricum, chiar din Antichitate, concepțiile filosofice erau împărțite după școli cu localizări diferite: din Eleea, din Megara, sau recent: de la Marburg, de la Cambridge. Dar în acest caz nu este vorba de concepțiile unor gânditori, respectiv ale filosofilor români, ci de ceea ce, cum s-a menționat, preexistă și determină aceste concepții. Mircea Vulcănescu se referă la savanți (filosofi, psihologi, antropologi) care au tratat despre particularitățile psihice ale popoarelor (*Volkerpsychologie*) și, în mod special, la lucrarea lui O. Papadima, *Viziunea românească a lumii,* din care s-a și inspirat în alegerea titlului, înlocuind însă „viziune" cu „dimensiune" și „lume" cu „existență", ceea ce înseamnă că, pentru a merge pe firul rostirii filosofice românești, spre începuturi, va trebui să cercetăm, oricât de sumar, sursele de inspirație care, în mod evident, nu sunt de natură lingvistică, la fel ca și obiectivul declarat al investigației. „Obiectul la care tindem să ajungem este deslușirea profilului unei mentalități colective, cu privire la o anumită problemă, mai precis: degajarea prejudecăților generale în care spiritul românesc în genere își pune

problema existenței, într-un fel care face din ea un criteriu de judecată și măsură a concepțiilor despre existență ale altor indivizi, grupuri sau popoare".

Altfel spus, trebuie să facem anumite distincții între cercetările etno-psihologice și antropologice, frecvente între cele două războaie mondiale, și încercările lui Mircea Vulcănescu și ale lui Constantin Noica, dar pentru aceasta suntem nevoiți să le amintim și pe primele. Nu numai pentru faptul că au fost recomandate, ci mai ales pentru a face distincțiile menționate.

Ceea ce se poate spune de pe acum este faptul că Mircea Vulcănescu, pornind pe aceeași direcție, mărturisită ca obiectiv, va folosi *alte* mijloace de investigație. Îl vor interesa mai mult *concepțiile referitoare la teme filosofice*, în mod special, la interpretarea existenței, care se dorește să nu fie o simplă interpretare a lumii. Pe de altă parte, nu-l va interesa substratul emoțional-psihic care stă la baza concepțiilor, ci, în special, descoperirea acestora „așa cum sunt trăite în faptul limbajului", o metodă pe care o consideră apropiată de cea *fenomenologică*. Aici este vorba de metoda fenomenologică a lui Nae Ionescu, aplicată mai ales în filosofia religiei. De considerarea religiozității, ca fenomen, și de studierea ei ca atare, indiferent de concepțiile *despre* acest fenomen. Metoda fenomenologică l-a condus pe Mircea Eliade la *morfologia religiilor*, iar pe Mircea Vulcănescu, după propria sa mărturisire, la *hermeneutică,* adică la interpretarea

„faptelor de limbaj", a fenomenelor lingvistice, prin „reducere la funcțiuni și semnificații", de data aceasta filosofice. Mai precis, care *ar putea să stea la baza* unor concepții filosofice. Și care chiar au stat, dacă suntem de acord cu Mircea Vulcănescu, după care: „Fiecare popor are, lăsată de Dumnezeu, o forță proprie, un chip al lui de a vedea lumea și de a o răsfrânge pentru alții".

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

4) DESPRE FIINȚA FIINȚEI

În conferința rostită la Ateneul Român (10 ianuarie 1943), Mircea Vulcănescu, după „obiecțiunile prealabile", destul de întinse, trece brusc la „conținutul existenței", menționând doar faptul că „ideea de existență" este complexă şi poate fi gândită în mai multe înțelesuri: cantitativ şi calitativ. Primul sens, material, concret, se referă la cuprinsul a ceea ce există, „la câtimea de ființă pe care o are tot ce este, ori fiecare din lucrurile care sunt". Acesta ar fi aspectul „clasic" al existenței, spre deosebire de cel calitativ, caracteristic pentru esență.

Datele oferite sunt destul de sumare şi plasează discuția, fără referințe suplimentare, la nivelul ființei, sintagma „ființa ființei" nefiind explicitată şi lăsând să se înțeleagă, după explicațiile sumare de mai sus, că „a fi" înseamnă „a exista". În plus, „ființa ca întreg" este identificată cu „firea ca lume şi ca vreme". Caracterul propriu-zis al acestor considerații este marcat şi de faptul că textul conferinței, publicat în „Izvoare de filosofie", II, 1943, este însoțit de câteva note ulterioare care merită să fie discutate separat, ca fiind o a doua variantă a conferinței.

Firea apare ca „totalitate a ființelor care umplu timpul și spațiul", lumea și vremea fiind aspectele ei specific românești. Firea este o *petrecere* în lume sau în vreme, ceea ce sugerează devenire, curgere.

Locul și *vremea* sunt dimensiuni ale lumii în care pot fi *rânduite* ființele sau făcute lucrurile *la vremea lor* și la *locul lor. Rânduiala* nu este însă desăvârșită, căci intervine *prefacerea,* schimbarea, transformarea. Există și *semne ale vremii,* bune sau rele. Dar există și o *lume de dincolo,* ca și o *împlinire a vremii,* iar între aici și dincolo, ca și între acum și veșnicie, există o trecere, imaginată adesea ca o poartă, ca o *vamă.*

Se remarcă aici faptul că Mircea Vulcănescu, spre deosebire de ceea ce va încerca Noica, nu face referințe concrete la texte populare, ci aduce explicații, uneori destul de puțin convingătoare, fără exemple ilustrative. În plus, chiar când o cere termenul, să zicem *veșnicia,* care ne conduce fără voie la *vecii vecilor,* Vulcănescu îi extinde sfera prin *pururi, de-a pururi, totdeauna* sau *niciodată,* încercând și o mediană românească discutabilă între semnificația heraclitică și cea eleată a neantului vedic. Legătura lui *tot*-de-a-*una* cu sintagma eleată *pan kai hen* este însă reușită, dar nedezvoltată pe cât ar merita.

Toate acestea se referă, în viziunea lui Mircea Vulcănescu, la ființa ca întreg sau ființa întregului, pe care o sugerează *lumea.* În completare, rămâne de

adăugat „ființa părții" sau „existența fiecărui lucru", numită de către autor și „ființa singuratică".

Ființa singuratică sugerează *insul,* care, ni se spune, provine dintr-o „evoluție ciudată a latinescului *ens*". O evoluție într-adevăr „ciudată", care ar fi necesitat explicații suplimentare. În primul rând, fiindcă *insul* nu provine din *ens,* ci din *ipsum,* ca și *însuși* din *ipsus* și *însă* din *ipsa.* În al doilea rând, fiindcă *ens* este o găselniță medievală pentru echivalarea participiului prezent (neexistent în latina clasică) al verbului *eimi* (*esse*), prin care grecii redau *existentul* (*to on*). Ceea ce înseamnă că în limba română populară nu poate să provină nimic din *ens,* deși în limbajul filosofic românesc avem termenul *entitate,* provenit din *entitas,* dar pe filieră târzie, franceză. Or, tocmai aceasta este marea problemă filosofică a limbii române, că neavând participiu prezent pentru a „a fi", *to on* a fost tradus prin *ființă, fiind* sau *ființare,* toate trei însemnând altceva decât fr. *l'étant* și germ. *das Seiende,* prin care este redat corect *to on.* Ceea ce face ca *Metafizica* lui Aristotel, de exemplu, să rămână de neînțeles pentru cititorul român care nu cunoaște și greaca veche și nu merge, cum zice Mircea Vulcănescu, *pe firul vremii,* plătind multe *vămi,* pentru reconstituirea textului originar, fără să mai facă apel, cum au încercat adesea și latinii, la formele flexionare ale verbului *a fi.*

Insul ar fi fost bun, dacă provenea din *ens,* și avea aceeași semnificație, fiind în plus și un neutru.

Din păcate el înseamnă altceva, iar ca „ființă singuratică", fiind și masculin, ne duce cu gândul la un om (bărbat) singuratic, căci pomul poate fi singuratic, dar nu este ins. Aceasta nu-l oprește pe autor să considere că *ins* ar reprezenta „aspectul relativ stabil al existenței concrete". Aspect care ar fi opus *întâmplării,* abordabilă românește și ca *pățanie.*

În acest punct, Mircea Vulcănescu face referință la notele ulterioare conferinței, care completează considerațiile despre ins. El consideră că latinescul *ens* nu a condus în românește spre *res,* adică spre un „termen de ajungere a acțiunii cuiva, spre *lucru,* ci a dat prin *ins* o „noțiune apropiată de aceea a ființei existente și subzistente *in se* și *per se,* dotată adică cu putere proprie de ființare individuală, de pățanie sau de lucrare, adică individualitate personală". Cu excepția etimologiei greșite, insul are aceste determinații, fără a însemna „persoană", „individ" sau „om", cum se traduce în franceză și germană.

Caracteristică insului este izolarea de restul existenței, singurătatea lui fiind însă numai aparentă, căci insul se poate referi la o lume a lui și la o vreme a lui, dar presupune și o raportare la ceea ce nu este el însuși, adică la lume și la vreme în genere.

Intervin multe caracteristici ale insului care tinde să ocupe întreaga „metafizică românească", trecând frecvent limita de la „ființa ființei" la „firea ființei", care trebuia să fie tratată separat. Considerațiunile

sunt adesea disparate, sumare, mai mult enumerate, ceea ce dovedeşte intenţia autorului de a reveni asupra acestor probleme.

Faţă de fiinţă în genere, faţă de lucru, existenţa particulară individuală subzistentă, adică insul, este subiectul lucrător. Singura fiinţă efectiv lucrătoare, a cărei lucrare este lumea însăşi, fiind Dumnezeu.

Insul poate fi caracterizat ca unitate obiectivă de însuşiri, dar trebuie înţeles ca unitate organică şi funcţională. Adică nu este suficientă situarea lui în timp şi spaţiu, şi nici descrierea întâmplărilor care se petrec cu el. Situaţia este inversă, insul este cel care se „înscrie" şi care se petrece.

Se observă, şi în acest context, maniera de a trata problemele teoretic, fără referinţe la literatura populară ca ilustraţie a semnificaţiilor puse în discuţie.

Insul este pus în legătură cu *firea,* despre care nu poate fi vorba la acest nivel, motiv pentru care ne vom referi doar la interferenţele acestora. Din motive exterioare (din afară), insul îşi poate *ieşi din fire* sau, odată cu încetarea acestora, îşi *vine în fire.* „Ieşirea din fire" îi sugerează autorului o „alterare a firii şi nu a insului". Firea se dovedeşte un cadru „prea larg" pentru ins, în care el poate să facă ceva, dar poate şi să nu facă, să păţească sau să nu păţească ceva.

Mai concret decât firea omului este *chipul,* care nu înseamnă numai figură sau înfăţişare şi, respectiv, faţă. Chipul, ca modalitate, se referă şi la fiinţe, şi

la lucruri, ca fel de a fi, ca „unitate configurativă a însuşirilor". În legătură cu insul, chipul său este concretizat prin *rost* şi *soartă*. Rostul caracterizează integrarea insului în lume. În lume îşi are sau îşi găseşte rostul. Soarta (sau destinul) este constituită, dimpotrivă, din firul întâmplărilor particulare care se desfăşoară în vreme. Rostul vizează raportul posibilităţilor, iar soarta, raportul împlinirii. Prin rostul şi soarta lui se deosebeşte insul de ceilalţi şi de tot restul lumii. El nu este numai un individual, ci şi o persoană, ceea ce îl determină pe autor să vorbească despre *bărbat* şi *femeie,* şi, respectiv, despre masculin şi feminin, căci insul este dublat de *insă.*

Cu această ocazie se fac referinţe de tip ontologic la inexistenţa în limba română a genului neutru ca atare, ci doar a unei combinaţii de singular masculin şi plural feminin. Un fel de slăbiciune a masculinului în stare de multiplicitate. Dar această generalizare a masculin-femininului înseamnă o *personalizare* a existenţelor în genere, a individualelor. La care s-ar fi putut adăuga frecvenţa personalizărilor din basmele româneşti după aspectele masculine sau feminine ale denumirilor (soare, luceafăr sau lună, stea).

Este demnă de reţinut, în legătură cu „fiinţa fiinţei", concluzia lui Mircea Vulcănescu însuşi: „Faptul că elementul principal al existenţei metafizice concrete particulare româneşti este *insul* – şi nu fiinţa şi nici lucrul –, ne-ar fi îngăduit să ne aşteptăm ca mentalitatea filosofică românească

să genereze o metafizică personalistă a individului activ. Chipul special de înțelegere a devenirii, ca prefacere și întâmplare, mai mult decât ca activitate și lucrare, combinat cu înțelegerea teologică a ideii de operație, de lucrare, compromite însă aspectul dinamic al acestei metafizici personaliste și preface insul într-un centru de reflectare a unei acțiuni transpersonale, fără de care insul își află, fără îndoială, îngânări și corespondențe, dar în raport cu care nu făptuiește (autonom) de la sine".

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

5) DESPRE LUMEA DE AICI ŞI DE DINCOLO

După ce tratează pe larg, în *Dimensiunea românească a existenței,* despre *ins* „ca element principal al existenței metafizice particulare românești", lăsând sa se înțeleagă faptul că până şi Divinitatea ar trebui să aibă, chiar prin excelență, *chipul* insului, Mircea Vulcănescu încearcă, desigur schematic, o plasare a Divinității pe coordonatele gândirii şi ale rostirii filosofice românești.

Insul reprezintă o desăvârşire existențială a hazardului, este o ființă substratuală, de fond, care coagulează miezul întâmplărilor, dându-le *chip, rost* şi *împlinire* sau *soartă.* Numai că ființa insului nu este de sine stătătoare. El este o desăvârşire, un sfârşit, dar şi un început, căci este o entitate nesaturată; este o „singurătate de ființă" care nu-l satisface. Altfel spus, insul este o desăvârşire, dar nu este el cauza desăvârşirii. El are o soartă a sa, dar motivul pentru care soarta lui este aceasta şi nu alta îi rămâne străin. Oricum, prin regresie cauzală se ajunge la Dumnezeu. Dar ideea românului despre Dumnezeu este, filosoficeşte, zice Mircea Vulcănescu, plină de surprize.

„Dumnezeul românului" nu este o ființă abstractă, o esență imanentă a lumii, ci o ființă reală particulară, un ins. Rugăciunea, consideră autorul, îl diferențiază și îl distanțează pe Dumnezeu de orice altă ființă, îl așază, tot prin rugăciune, *mai presus de ființă.* Dar omul îi cere lui Dumnezeu ajutorul și sprijinul în faptele sale, ceea ce înseamnă că-l consideră o ființă capabilă de acțiune, *lucrătoare,* care îți înțelege rugămintea, spre care te îndrepți *rost către rost.*

Ideea de supersistență, pe care o determină Divinitatea, este de regulă asociată cu transcendența. Ca să fie ceva sau cineva *mai presus de ființă* (aici cu sensul de „existență"), trebuie să-i fie transcendentă, să fie *dincolo* (*trans-*) și mai presus (*ascensus*). De unde și localizările *în cer,* spre care se înalță sau se urcă.

Existența românească, zice M. Vulcănescu, nu cuprinde numai lumea de aici, ci și lumea de dincolo. „Dincolo" rămâne însă ceva nedeterminat. În orice caz, lumile acestea nu sunt despărțite printr-un hotar spațial. Lumea de dincolo nu este „afară" din lumea de aici. Și autorul se referă la „frații de dincolo", expresie care n-ar putea să apară la francezi, căci *au delà* implică un prag fără întoarcere. Pe când la noi, între aici și dincolo nu e decât *vamă,* adică poartă de trecere. Ca și între viață și moarte, între vremelnicie și veșnicie: „a trecut la cele veșnice".

Lumea de aici nu este o simplă lume de „prezențe". Nu este numai existența *hic et nunc,* ci

se referă şi la cele care „au fost" şi „nu mai sunt", dar şi la cele care „nu sunt încă". Acestea, consideră autorul, sunt pentru occidentali un amestec de fiinţă şi nefiinţă. Sunt simple posibilităţi. Dar este o mare diferenţă între ceea ce „nu este" şi ceea ce „nu este încă". Ceea ce nu este s-ar putea să fie, dar ceea ce nu este *încă* va fi la timpul potrivit, când îi „vine timpul". N-a venit *încă* iarna nu înseamnă pur şi simplu că nu este iarnă, dar s-ar putea să fie sau să nu fie. De unde *vin* însă cele care nu sunt încă şi unde se *duc* sau *trec* cele care au fost? Ce înseamnă această *petrecere* (de la *per* + *traicere)*? Este trecere prin sau din ceva şi trecere spre sau peste ceva, de dincolo sau spre dincolo. Este o transcendenţă în dublă legătură cu existenţa. Mai mult, lumea de dincolo este eficientă în lumea de aici. Are, cum zice autorul, chiar o eficacitate mai mare. „Oricât ar părea lucrul de paradoxal, această depăşire, această trecere apare în existenţa românească în chipul unui proces imanent, săvârşit însă în existenţa deplină, care nu e aceea a acestei lumi, ci a celei de dincolo".

Apar aici nuanţe deosebite ale „tăieturii" dintre cele două lumi: între prezenţă şi neprezenţă, între vremelnicie şi veşnicie, petrecerea lucrurilor desfăşurându-se simultan, într-o direcţie şi în alta, având adesea şi semnificaţii spaţiale de înălţime sau adâncime, ca cele dintre rai şi iad, dintre înaltul cerului şi fundul pământului, dintre supra- şi sub-lumea de aici. Nici măcar *nicăieri* nu înseamnă ceva

în afara lumii, care nu este nici aici, nici dincolo, ci înseamnă doar faptul că ceva n-a fost sau nu este încă localizat. „Lumea este plină", dar lucrurile nu sunt definitive, ele vin şi se duc.

Petrecerea, cuvântul a cărui decădere în chef o va deplânge Noica, se realizează chiar şi pentru inşii celor două lumi. Cei de aici trec dincolo nu numai prin moarte, iar cei de dincolo se întorc uneori sau „stăruie pe aici". Între cele două lumi există „un fel de întrepătrundere".

Toate acestea pregătesc coordonatele abordării din perspectivă românească a Divinităţii cu atribute transcendente şi existenţiale, care garantează petrecerea lumii în cele două ipostaze ale sale. Sfinţenia, de exemplu, nu ţine numai de transcendenţă. Ea străbate totul: Soarele e sfânt, oaia e sfântă, casa e sfântă. Tot ceea ce este la locul lui, la timpul lui, în ordine, cu rost este sfânt. Dar sunt şi lucruri sfinte care ţin de legătura cu Divinitatea: Sfânta Biserică, Sfânta Cruce, Sfintele Paşti. Şi acestea reprezintă temeiuri ale punerii la rost a vieţii inşilor. Sunt motive pentru care Sfânta Scriptură, de exemplu, reprezintă modelul vieţii creştine a românului, alta nefiind pe atunci de imaginat.

Dumnezeu însă nu se rezumă la această modalitate indirectă de intervenţie în lume, căci el este făcătorul Cerului şi al Pământului, al tuturor văzutelor şi nevăzutelor, chiar dacă nu-şi manifestă întotdeauna prezenţa, ca fiinţă particulară, ca ins. Lumea însăşi pare uneori „uitată de Dumnezeu", ca

şi unele popoare sau comunităţi, cu toate că replica românească „aşa le-a fost dat să fie" atestează nu lipsa lui Dumnezeu, ci mai degrabă acţiunea voinţei Sale. Sunt momente sau perioade în care intervine acel „ca şi când" al lui Vaihinger. Se trăieşte ca şi când n-ar fi Dumnezeu, până când vine clipa cutremurătoare care poate să şteargă totul de pe faţa Pământului. Dar nu este vorba numai despre ceea ce numeşte Mircea Vulcănescu „prezenţa de imensitate" a Divinităţii, de sorginte apuseană, legată mai mult de calamităţi, ci de prezenţa lucrătoare a lui Dumnezeu, de prezenţa lui ca ins, imaginat adesea ca „umblând prin lume". Este o fiinţă transexistenţială care ia chip existenţial. Ca ins, Dumnezeu, în accepţie românească, nu corespunde pe plan filosofic nici panteismului, nici teismului.

Interesant, zice Mircea Vulcănescu, este faptul că românii au tradus cele trei ipostazieri ale lui Dumnezeu pe înţelesul lor, vorbind despre trei *obraze* sau trei *feţe* – feţe care nu sunt fiinţe distincte (triteism) şi nici trei feluri de a fi ale aceleiaşi fiinţe (modalism), ci trei *chipuri,* trei *substraturi individuale,* trei *inşi* lucrători care sunt *una,* nu de o fire (esenţă), ci de o *fiinţă.*

Se observă în acest context, cum o recunoaşte şi Mircea Vulcănescu, că problemele nu au fost „adâncite". Ele sunt doar enunţate, adesea fără acoperire lingvistică. În legătură, de exemplu, cu opoziţia faţă de Dumnezeu, cu îngerii căzuţi, dracii şi

oamenii încăpuți pe mâna acestora, autorul consideră că legendele populare în care diavolul ajunge „co-creator" ar fi de origine bogomilică și nu merită să fie discutate. Mai mult, se ajunge chiar la un fel de „combatere" a credințelor românești despre diavol, de pe o poziție oarecum „rațională". La diminuarea sau ridiculizarea, de către autor, a diavolului, asemănat mai mult cu Păcală decât cu teribilul necurat. Aceasta și pentru faptul că Divinitatea, ca ins, chiar dacă umblă prin lume, nu este o simplă *arătare*. În orice caz, acțiunea sa lucrativă nu se face la vedere. Dumnezeu „poate fi operator ascuns, lucrător nearătat a toate", ceea ce poate să însemne că și anumite acțiuni aparent contrare voinței Sale, sau care ne par nouă a fi contrare, să nu fie datorate acelui „co-creator" nefast.

Oricum, Dumnezeu este singurul „ins de-sine-stătător" în opoziție cu lumea de aici care ține de El. El este chiar garantul „existenței adevărate". Orice ființă care există cu adevărat este „reflexul voinței dumnezeiești față de dânsa". Ceea ce înseamnă, după Mircea Vulcănescu, că „Dumnezeu reprezintă pentru român ideea de existență în accepția ei de *tare* și de *plin*", în accepția de existență desăvârșită.

Numai Dumnezeu face ceea ce voiește, el „face și desface" în lumea de aici și de dincolo. Ceilalți inși, ființe sau lucruri, nu fac, ci sunt făcute. Voința omului față cu a lui Dumnezeu este un simulacru. Omul doar intenționează să facă ceva, își pune în gând, dar nu hotărăște.

Lumea de aici, cu întâmplările ei bune şi rele, nu este decât o mantie de aparenţe. „Ajunşi în acest punct, conchide Mircea Vulcănescu, în legătură cu teofania lumii în viziune românească, constatăm că tot ceea ce există în vreme, tot ceea ce se întâmplă, i se înfăţişează românului cu un caracter de apariţie, aş zice de teofanie, de arătare, de vădire a unei lucrări transcognitive, care se săvârşeşte în lume, peste noi, lucrare continuu creatoare, la care ochiul omenesc e numai martor".

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

6) DESPRE FIREA FIINȚEI

Prin „firea ființei", Mircea Vulcănescu înțelege aspectele calitative ale ființei și pune în discuție deosebirea dintre *faptul de a fi* și *felul de a fi.*

Faptul de a fi reprezintă traducerea cea mai apropiată pentru grecescul *to einai* (infinitivul cu articol hotărât al verbului *eimi*) care nu trebuie să aibă plural, față de *to on* (participiul cu articol hotărât al lui *eimi*) care are pluralul *ta onta.*

Semnificația obișnuită a verbului *a fi* este, după Vulcănescu, aceea de a lega un subiect cu un predicat, adică, zice el, „atribuie unei ființe o însușire". Făcând abstracție de maniera în care se exprimă autorul, reținem faptul că judecățile, exemplificate prin: „cerul e albastru; problema e grea; omul e animal", exprimă un fel de a fi, starea sau firea subiectului gramatical și o legătură de apartenență logică. Ambiguitățile se datoresc aici interferenței de planuri: logic, gramatical și ontic. Felul de a fi, starea sau firea nu sunt ale subiectului gramatical, ci ale obiectului pe care îl *exprimă* subiectul gramatical. În genere, se vorbește despre sensul copulativ al verbului *a fi*, spre deosebire de sensul existențial: eu sunt, lumea este, Dumnezeu este, din exemplele lui Mircea Vulcănescu, care consideră că aici verbul *a fi* este predicat.

Predicatul „a fi" este însă general şi nedeterminat. Orice lucru este, atât în sensul că există, cât şi în sensul că îl gândesc. Şi autorul îi aminteşte pe Parmenide, Berkely şi Heidegger. Pentru primul, ființa, identificată cu gândirea, fiind Totul, iar pentru ultimul, Nimicul. Dar cea mai importantă realizare pentru caracterizarea ființei ca existență se consideră a fi tabela categoriilor care cuprinde cele zece genuri, dintre care numai două se referă la aspectele cantitative şi calitative ale „ființelor particulare". În accepție generală însă, „existența concretă", numită şi „ființare", este legată de timp şi de spațiu.

Este demnă de remarcat considerațiunea lui Mircea Vulcănescu despre faptul că existența concretă trebuie să fie individualizată *hic et nunc,* că există efectiv numai ceea ce este aici (*da sein*), ceea ce „are loc", expresie care aminteşte, fără vreo influență, de celebra propoziție a lui Wittgenstein: „Lumea este tot ce se petrece" sau „are loc" (*was der Fall ist* = ceea ce este cazul). Românii au expresia „se întâmplă".

„Se întâmplă" înseamnă că ceva nu numai că este situat în spațiu (are loc) şi în timp (acum, sau într-un „acum" trecut, într-un „atunci"), dar se şi petrece, trece, se preface. Altfel spus, întâmplarea are semnificație dinamică. Ceea ce se întâmplă are, pentru român, ființă chiar „înainte de a fi" şi, în plus, şi-o păstrează şi după ce nu mai este în lume. „Intrarea în lume este ca o cădere din altă

lume", având şi în această situaţie semnificaţia de „trecere".

Accepţia de hazard a întâmplării se referă mai mult la consecinţele fiinţei, favorabile sau nefavorabile, mai mult la existenţa viitoare, presupusă doar, care se întâmplă să fie sau să nu fie şi anume, aşa sau altfel. Ceea ce sugerează „un element de intemporalitate", dar, pe de altă parte, existenţa reală are un corespondent românesc (*aevea*) care trimite, prin origine, la *aevum,* adică la „existenţa din totdeauna", la existenţa „din veac", nu numai de aici şi de acum, ci din vecii vecilor. Or, acestea sunt aspecte dialectico-speculative ale întâmplării şi deci ale fiinţei ca existenţă în genere. Şi autorul sugerează posibilitatea „dezvoltării filosofice" a acestei situaţii pe care ne-o impune ceea ce va numi Constantin Noica „rostirea filosofică românească".

Realizarea întâmplării înseamnă uneori „împlinire", şi se împlinesc uneori şi visele, adică ceea ce nu este *încă* real, situaţie ce are de asemenea implicaţii dialectico-speculative, ale trecerii şi pertrecerii, cum îi zicea Eminescu, în locul „petrecerii", ca termen discreditat astăzi. Per-trecerea înseamnă şi trecerea dincolo, dar şi pro-venire de dincoace. Sunt termeni (rostiri) româneşti care l-ar fi bucurat pe Hegel şi ar trebui să ne bucure şi pe noi, căci ambiguitatea nu înseamnă întotdeauna nedeterminare.

Întâmplarea, ca termen românesc, pentru semnificaţia existenţială a fiinţei, înseamnă acţiune, lucrare, cum îi zice Mircea Vulcănescu. Or, *lucrul*,

ca termen românesc general pentru obiect, pentru ceea ce stă la bază sau stă în față (*Gegenstand*), îi conferă dinamism. Lucrul este rezultatul lucrării, dar este și lucrarea ca atare. Ceva se găsește „în lucru", iar cineva „își face de lucru". Nu numai ceva, dar și cineva poate „să fie lucrat" sau „prelucrat", adică să sufere transformări, să „pătimească", zice autorul. Și este și acesta un termen cu semnificații opuse, căci, la fel ca suferința, pătimirea nu înseamnă numai durere, și autorul citează dintr-o cântare bisericească: „pătimirea bucuriilor".

Activismul acesta, care face ca totul să fie, în mintea românilor, supus trecerii și per-trecerii, suferinței și pătimirii, face ca totul să fie „sub puterea altuia", „sub vremi", cum zice cronicarul. Și dacă totul se face și se preface, trebuie să existe și un „făcător". Făcătorul cerului și al pământului, care este deasupra oricărei opoziții. În rest, lucrurile sunt rezultatul opozițiilor, dar și românul, consideră autorul, este „opozant înnăscut", ceea ce necesită considerațiuni despre mecanismul opoziției, despre negație.

Negația românească nu are caracter existențial, ci esențial. Românul se opune întotdeauna la un fel de a fi, nu la faptul de a fi. „Nu e deci negativist, ci limitator". Aceasta explică, zice Mircea Vulcănescu, îngăduința excesivă – poate neasemănată – a românului pentru altul. Nimeni nu este, pentru român, absolut altul sau absolut altfel. „A nu fi" nu înseamnă „a nu exista". Negația absolută și simplă (*ba*) este lăsată pentru Diavol.

Relativitatea negației este ilustrată și de apariția ei ca întărire pentru afirmație. „Ba da" pune accentul pe afirmație, în loc s-o tăgăduiască, iar „ba nu", dubla negație, nu semnifică afirmația, cum se petrece în alte limbi.

Faptul că negația are în limba română aceste particularități determină, consideră autorul, câteva „atitudini fundamentale ale românului în fața existenței": nu există neființă, nu există imposibilitate absolută, nu există alternativă existențială, nu există imperativ, nu există iremediabil.

Ultima parte a studiului *Dimensiunea românească a existenței* al lui Mircea Vulcănescu, intitulată *Urmările,* se referă la aceste „atitudini fundamentale" fără a mai face apel la suportul lingvistic, adică fără să mai prezinte un interes direct pentru rostirea filosofică românească, ceea ce nu impietează cu nimic faptul că, în această lucrare, mai mult decât în toate celelalte amintite, se găsesc elemente suficiente pentru elaborarea unei filosofii, eventual sistematice, în orice caz, categoriale, pe baza terminologiei românești, care ar putea să fie ridicată la rangul de cea mai apropiată rostire de limba universală a filosofiei, care a fost și a rămas greaca veche.

BCU IAȘI

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

7) OVIDIU PAPADIMA DESPRE „RÂNDUIALĂ"

Cartea lui Ovidiu Papadima, *O viziune românească a lumii* (Bucureşti, 1941), este înrudită cu *Dimensiunea românească a existenţei* a lui Mircea Vulcănescu, dar este mai îndepărtată de spiritul rostirii filosofice româneşti, căci autorul nu caută viziunea românească a lumii pe tărâmul limbii române, ci în domeniul folclorului românesc. Este o primă carte de *filosofie a culturii populare româneşti.* Uneori însă Papadima este nevoit să facă şi hermeneutică, de exemplu, în legătură cu rostirile *rând* şi *rânduială* – ultima devenind, la C. Noica, denumire a unuia dintre ciclurile rostirii filosofice româneşti.

A fi *în rândul* oamenilor sau a fi *în rând* cu lumea pare „îndreptăţirea cea mai adâncă a vieţii pe pământ". Cine nu este în rând cu lumea riscă să fie exclus din societatea sau comunitatea sătească. Înseamnă că el nu respectă *rânduiala,* tradiţia. Nu se duce, să zicem, la Biserică, nu-şi botează copiii, nu cheamă preotul la înmormântare, cum o cere rânduiala. Există însă şi rânduieli referitoare la astfel de cazuri, căci oricui *îi vine,* mai repede sau mai târziu, *rândul* să dea seama de ceea ce a făcut sau face.

Rânduială nu este o simplă ordine sau orânduire, care are şi sensul de oficialitate păzitoare a ordinii, respectiv a disciplinei. Şăineanu traduce *rânduială* prin *Ordnung* şi *Fügung,* ambele fiind legate de aspecte disciplinare, ceea ce dovedeşte că Papadima avea dreptate să considere că *rânduiala* nu are corespondent occidental. Este interesant că slavul *rendu,* din care provine *rând,* a determinat semnificaţii asemănătoare cu cele occidentale, de ordine şi respectarea ei. *Rândaşul* era cel care făcea ordine, iar *rândeaua* (rindeaua) era unealta cu care se îndreptau obiectele de lemn. Semnificaţia slavonă nu s-a păstrat în *rânduială,* ci în *rânduire* şi *orânduire,* şi putea să rămână aşa, dar atunci n-ar mai fi fost rostire filosofică românească şi n-ar mai fi avut o atât de „largă întrebuinţare în gândul şi în viaţa poporului nostru", cum observă şi Ovidiu Papadima.

Rânduiala (spre deosebire de rânduiala care se aplică în viaţa socială, fiind mai mult impusă decât existentă, mai mult forţată şi artificială, decât obişnuită şi naturală, temută şi urâtă mai ales sub rândăşie străină) cuprinde întregul univers, uscatul, apele şi văzduhul, cerul şi pământul. Rânduiala nu este ordinea „aşezată şi păzită de oameni". Ea este o lege a firii şi are înţeles cosmic. Omul nici n-o creează, nici n-o păzeşte, ci, în măsura în care o cunoaşte, se străduieşte să o respecte, pretutindeni şi oricând. Intervenţia omului strică rânduiala, chiar dacă, în aparenţă, o face în favoarea lui. Aşa

se explică tradiționalismul accentuat al țăranului român, care s-a tot ferit de noutățile civilizației, reușind să-și păstreze obiceiurile și mai ales vorbirea până spre zilele noastre.

Comuniștii au fost primii care au stricat rânduiala. Au distrus viața satelor: economico-materială și tradițional-spirituală. Ordinea comunistă și apoi noua ordine mondială sunt rânduiri fără rânduială. Nu fiindcă ar fi greșite principial. Uneori, în anumite locuri, în anumite perioade și pentru anumiți oameni, par a fi bune, dar pentru alții, nu. Se știe că multe transferuri de populații, pe care nu le-au practicat doar comuniștii, s-au soldat adesea cu moartea sau degenerarea celor obligați (spre binele lor!) să trăiască prin rezervații, lagăre sau gulaguri. Se stabilește noua ordine apelându-se chiar la exterminarea populațiilor, nu întotdeauna primitive, ci doar lipsite de arme moderne. S-a constatat apoi, foarte curând, pentru fiecare caz în parte, că populațiile atacate de agresori străini, învinse și umilite, încep să se autoextermine, împărțindu-se în diferite grupuri, cu o sălbăticie de neimaginat. Ceea ce se petrece, și la noi a început acest lucru după 1948, se datorează faptului că populațiile își pierd încrederea, până atunci totală, în rânduiala lumii și devin, la rândul lor, distrugătoare.

Poate că fiecare popor ar trebui să aibă câte un cuvânt propriu pentru rânduială, care să fie diferit de acela pentru ordine, căci ordinea se schimbă mereu, pe când rânduiala există sau nu mai există.

Şi dacă „rânduiala lumii izvorăşte din înţelepciunea lui Dumnezeu", cum zice Ovidiu Papadima, ea este bună, căci aşa a făcut Dumnezeu lumea, şi a văzut că este bună. Ce facem noi cu această rânduială bună a lumii, asta ne priveşte! Cel care a făcut-o nu este obligat să o şi apere. Iar din faptul că n-o apără, nu trebuie să conchidem, după Nietzsche, că „Dumnezeu a murit", ci, mai degrabă, că noi suntem deja morţi, căci fără rânduiala noastră nu mai suntem nimic, chiar dacă mai avem încă puterea de a ne înjunghia pe la spate unii pe alţii.

Caracteristicile rânduielii, considera Papadima, sunt *ierarhia, munca* şi *echilibrul.*

Există o ierarhie cosmică, determinată de ordinea rigidă, care l-a îngândurat şi pe Newton, după care se petrec fenomenele cosmice, se perindă anotimpurile, trec lunile şi zilele săptămânii. Toate aveau corespondenţe personificate, se slujeau unele pe altele, păstrând astfel rânduiala, impusă şi oamenilor. Sfânta Vineri şi Sfânta Duminică erau cele mai respectate.

Ierarhiile folclorice presupuneau transpuneri din viaţa socială în regnuri naturale: regina albinelor, împăratul păsărilor. Vieţuitoarele au şi sfinţii lor care le ocrotesc: pentru gângănii, Arhanghelul Mihail, pentru lupi, Sfântul Nicolae. Nimic nu era lăsat la voia întâmplării. „Orice fir de nisip şi orice bob îşi are rostul şi locul său".

Legătura ţăranului român tradiţional cu mediul înconjurător se făcea prin respectarea rânduielii

potrivite cu *firea* țăranului. Nerespectarea rânduielii, care nu era intenționată, ci datorată adesea ignoranței, putea să conducă la evenimente nefaste, relatate în tot felul de povestiri. De regulă însă, țăranul nostru, din exemplele folclorice ale lui Ovidiu Papadima, culese din viața satelor dinainte de al doilea război mondial, dovedește „imensul respect pe care-l arată față de celelalte ființe și chiar față de lucruri". Ar fi vorba aici și despre o concepție animistă generalizată, care impune respect pentru tot ceea ce este însuflețit, și care poate să sufere când îi este lezată rânduiala, dar și despre o concepție religioasă aparte, după care Dumnezeu își impune voința în orice împrejurare, chiar și în cazul calamităților produse de „stihiile firii".

Respectul și dragostea pentru vitele sale ținea de rânduiala obișnuită a oricărui gospodar. Înjuratul animalelor, bătaia sau chinuirea lor erau date ca exemple pentru oamenii marginalizați ai satelor. Dar și plantele se bucurau de tot respectul, iar în povestiri se spunea că porumbul și grâul se plângeau lui Dumnezeu de chinurile la care le supun oamenii până ajung să le devină hrană. Lucru pentru care erau închinate înainte de a fi măcinate sau pisate, iar deasupra pâinii și a mămăligii, înainte de a fi tăiate, se făcea semnul crucii.

„Să nu te joci cu focul" a rămas o zicală, dar ea avea la bază o credință veche, legată de respectul pentru puterea focului. Nu se puneau spini în foc, ca să nu-l înțepe, iar seara era învelit în vatră, ca să

doarmă liniştit. Focul, apa şi vântul (personificate) pot produce mari cataclisme, iar dacă de regulă se poartă blând sau potrivit cu anotimpul, această rânduială se datorează intervenţiei permanente a lui Dumnezeu, care nu le permite să se dezlănţuie fără măsură decât pentru pedepsirea necredinţei. „Este interesantă aici, zicea Ovidiu Papadima, imaginea de forţă elementară, aproape oarbă, a naturii, şi frâna de fiecare clipă pe care i-o pune Divinitatea. Subliniind aceasta, intrăm în concepţia românească a *rânduielii,* care se arată astfel cu înţelesuri eterne şi totuşi nespus de dinamice".

Cum se explică atunci furia devastatoare cu care s-au repezit urmaşii acelor ţărani tradiţionalişti români pentru a distruge mediul natural în care au trăit de milenii, pentru a chinui şi a ucide animalele, pentru a se ucide între ei, a se jefui şi umili, a se alunga unii pe alţii din ţară? A fost stricată rânduiala! S-a dovedit, câteva decenii la rând, că acest lucru este posibil şi s-a tot spus că este bine, şi chiar a fost bine pentru cei care au stricat rânduiala. De ce să nu profităm şi noi?, s-a spus şi se mai spune. S-a realizat şi la noi, putem zice, previziunea lui Ovidiu Papadima, „omul modern umileşte şi mai ales pustieşte pământul", atunci când sufletul lui este pustiu. Şi nu poate fi altfel, căci el sau semenii lui au stricat rânduiala, legătura bună dintre el şi lume, dintre el şi ceilalţi.

Se tot vorbeşte despre o revenire la normalitate, apelând la tradiţie. Dar folclorul, cum observă

uneori cu tristeţe şi Ovidiu Papadima, ţinea chiar de pe atunci de domeniul trecutului. Sunt speranţe în renaşterea vieţii cultural-religioase, dar şi religia este adesea hulită şi cade în ispita disputelor păgubitoare cu tot mai multe variante străine şi duşmănoase.

Există totuşi un tărâm al nostru, plin de comori nebănuite, ascunse de toate răutăţile lumii – tezaurul limbii române –, în care nu poţi pătrunde fără să-i cunoşti rânduiala. Şi vei regăsi acolo nu numai trecutul încremenit, ci apa vie a vorbirii, care se tot primeneşte şi, rostindu-se pe sine, ne poate călăuzi pe drumul anevoios a ceea ce trebuie să fim. Ridicată la rangul cel mai înalt, de dincolo de spaţiu şi de timp, vorbirea se preface în rostire filosofică. *Rostirea filosofică românească,* la a cărei elucidare au purces marii noştri cărturari, este adevărata păstrătoare a rânduielii noastre, şi, cunoscută la timp, ar putea să devină cartea noastră de învăţătură în momentele acestea în care soarta noastră şade, cum zicea Constantin Noica, în „cumpătul vremii".

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

8) VIZIUNEA LUI CONSTANTIN NOICA

Faptul că Mircea Vulcănescu a dispus de numeroase surse de inspirație pentru *Dimensiunea românească a existenței,* de la care se revendică *Rostirea filosofică românească* a lui Constantin Noica, este un lucru evident, chiar prin simpla parcurgere a materialelor precedente. Dar nu este vorba numai de surse îndepărtate, de genul vechilor cronici, sau de contribuțiile evidente ale Principelui Dimitrie Cantemir, și nici despre „configurația limbii și de structura simbolurilor expresive cu circulație generală la poporul român", despre care amintește Mircea Vulcănescu, ci de atmosfera de efervescență creatoare a filosofiei românești, care își căuta un rost în filosofia europeană și chiar universală, cântărind cu chibzuință toate „ispitele" la care era supusă, și care însemnau, într-un fel sau altul, o renunțare la sine.

„Direcția Maiorescu", de sincronizare a culturii românești cu cea occidentală, a condus repede, prin Ion Petrovici și Constantin Rădulescu-Motru, la disidența originalității românești în filosofie, cu anumite priorități abia ulterior recunoscute, ca și „direcția Nae Ionescu", ca să-i zicem așa, de

sincronizare, chiar de la început prioritară prin Mircea Eliade, cu filosofia şi cultura orientală. Nu mai vorbim şi despre faptul că toţi aceştia, în condiţii istorice normale, ar fi avut, la rândul lor, continuatori de seamă. Este situaţia care l-a îndreptăţit pe Mircea Vulcănescu să vorbească explicit despre o „filosofie românească", ale cărei caracteristici o apropiau, dar o şi diferenţiau de celelalte filosofii, atât prin tradiţii, cât şi prin încercările de a-i da o înfăţişare originală nu numai tematică, ci şi lingvistică.

Părerile au fost împărţite. Un Petre Andrei regreta faptul că lucrările filosofice româneşti, ca cele ale lui Ion Petrovici, scrise în limba română, n-au fost cunoscute în Occident la timpul potrivit, pentru a fi apreciate ca prioritare, cum au fost apreciate altele, de mai mică valoare, ca cea despre neant, scrisă în limba franceză şi citată laudativ. Dar problema cea mai importantă nu era citarea în publicaţii străine, devenită astăzi atât de acută, ci elaborarea ca atare a unor lucrări filosofice româneşti demne de a fi preţuite, independent dacă au fost sau nu citate, de către aceia cărora le-au fost destinate, de către cititorii români.

O filosofie românească, scrisă în limba română şi destinată românilor – iată ideea care se născuse în cugetele filosofilor români dintre cele două războaie mondiale, în liniştea relativă pe care ne-a oferit-o istoria. Idee care a prins contur în conferinţele lui Mircea Vulcănescu, dar care, aşa cum prevăzuse cobea noastră naţională, Emil Cioran, care „putrezea

pe atunci glorios la Paris de şapte ani", „n-a fost să fie". Căci liniştea a durat puţin, iar ceea ce i-a urmat părea să fie chiar sfârşitul oricărei filosofii româneşti. Dar n-a fost să fie nici aşa!

Eliberaţi din închisorile comuniste, în jurul anului 1964, filosofii români care au rezistat regimului de exterminare, cu excepţia, din păcate, tocmai a lui Mircea Vulcănescu, au avut posibilitatea, cel puţin până spre anii '80 ai secolului trecut, să-şi continue activitatea. Un răgaz destul de scurt, dar care, folosit cu chibzuinţă, cum a procedat Constantin Noica, urmându-l pe Immanuel Kant, adică impunându-şi un regim de muncă intelectuală extrem de sever, foarte apropiat de pierderea sănătăţii, recuperată prin lungi plimbări recreative în zone retrase, imitându-l de data aceasta pe filosoful din Pădurea Neagră, a reuşit, printre altele, să ducă mai departe şi gândul lui Mircea Vulcănescu.

„Tot răul spre bine", spunea C. Noica, în maniera paradoxală a cugetării populare româneşti, care l-ar fi încântat pe orice dialectician. Detenţia l-a învăţat răbdarea şi cumpătarea, dar mai ales detaşarea (ce-i drept, obligatorie în detenţie) de toate ispitele pierderii inutile de timp. L-a ajutat să înfrângă „nepăsarea şi lenea sarmatului", care se complace în visuri deşarte şi pierde şansa realizării lor, căutând mereu motive pentru amânarea sau renunţarea la „munca silnică", neîntreruptă, şi răsplătită adesea cu critica severă a netrebnicilor care nu sunt în stare de nimic.

În legătură cu rostirea filosofică românească, Noica a profitat, fiind aspru criticat mai ales de către alogenii încuibați pe atunci în filosofia marxistă, internaționalistă (antiromânească în esență), de înclinațiile naționaliste ale neocomuniștilor români, comparate, până în zilele noastre, cu cele de natură legionară. Constantin Noica a fost și mai este criticat încă pentru astfel de atitudini, din tinerețe și de la bătrânețe. Atitudini care, reale sau imaginare, nu l-ar fi condus, cum nu i-a condus nici pe alții, la realizări de asemenea elevație. Faptul că a fost un mare iubitor al tradițiilor și al limbii românești este incontestabil, dar așa și trebuia și trebuie să fie în genere cineva care dorește să contribuie cu ceva la edificarea culturii noastre. Nimic nu se face cu ură și dușmănie, cel puțin în filosofie, care este legată originar de iubire.

Constantin Noica dispunea, de la Mircea Vulcănescu, de o serie de termeni cu valențe filosofice și de o „schiță fenomenologică" (un fel de plan al unui sistem) cu patru părți, impresionant fiind aici paragraful șapte al ultimei părți, intitulat *Lipsa de teamă în fața morții,* de care Mircea Vulcănescu a și dat dovadă, în închisoarea de la Aiud, unde a murit jertfindu-se pentru salvarea unui camarad bolnav. Dar mai ales paragraful final merită să fie redat aici, căci el, cel puțin pentru Constantin Noica, a reprezentat îndemnul de a-l urma ca atare: „Acestea sunt, înfățișate fugar și cu insuficientă ordine și dibăcie, câteva din aspectele

care ni se par a caracteriza orientarea fundamentală a concepțiilor românești despre existență. Dacă faptul de a fi urmărit aceste însemnări va fi stârnit interesul cuiva, să ducă mai departe cercetările de această natură, dacă va determina pe cineva să formuleze cândva altfel, mai concis, mai bine și mai frumos o parte din aceste lucruri, atunci vom fi avut, în ce ne privește, recompensa și poate scuza de a le fi răpit timpul cu ele".

Putem spune fără ezitare că Noica a formulat, dacă nu mai concis, în orice caz mai bine și mai frumos „o parte din aceste lucruri", având totodată o altă viziune asupra lor.

Este vorba, în primul rând, de perspectiva hermeneutică asupra limbajului filosofic, care nu se manifestase cu pregnanță pe vremea lui Mircea Vulcănescu. A interpreta un termen înseamnă mai mult decât a-l descoperi și a-i găsi semnificațiile în vorbirea curentă, în cea populară sau cultă, în trecutul îndepărtat sau în prezent. Interpretarea înseamnă scoaterea unui cuvânt din anonimatul vorbirii, punerea lui, ca să zicem așa, la lucru, mai ales în context filosofic, în care el n-a mai fost utilizat niciodată. Nu este vorba numai de echivalarea lui cu alți termeni din filosofia tradițională și observarea vreunei anomalii pe care ar putea s-o producă, cum este cazul verbului „a fi", care produce oricum necazuri filosofice în toate limbile în care apare, Heidegger fiind, în acest sens, sursa menționată adesea de către Noica. Importantă este găsirea unor

termeni, chiar a unor particule care pot fi utilizate cu rezultate remarcabile în contexte filosofice, dar cărora nu le mai corespunde nimic în filosofia tradițională, indiferent de limbile în care ar fi expusă aceasta. Ceea ce înseamnă, în ultimă instanță, imposibilitatea traducerii unor termeni filosofici românești în alte limbi, tot așa cum există și termeni străini intraductibili în limba română, ca germanul *Gemüt*, de exemplu, dar și găsirea unor termeni românești, cum este chiar cel de *rostire,* care traduce cuvântul grecesc *logos,* intraductibil în alte limbi.

Firește că această intraductibilitate este relativă, adică referitoare la corespondențe *mot à mot*, care să poarte toată încărcătura semantică a unui cuvânt dintr-o limbă în alta, fără explicații suplimentare. Altfel, traducerea se face perifrastic. Atunci când se face totuși corect. Or, Noica și majoritatea exegeților români, ca și cei străini, au constatat, de exemplu, în legătură cu traduceri din textele grecești ale lui Aristotel, faptul că acestea, fără a fi total incorecte, denaturează grav gândirea Stagiritului, astfel încât consultarea comentatorilor care au scris despre aceste contexte traduse ne redă o cu totul altă interpretare. Noica însuși, traducând o parte din comentariile grecești la *Categoriile* și la lucrarea *Despre interpretare* ale lui Aristotel, a fost nevoit să le retraducă și pe acestea pentru a regăsi în traducere textele comentate. Fără cunoașterea aprofundată a limbilor greacă veche și germană, apelând numai la traduceri, riscăm să preluăm texte adesea cu totul

diferite şi chiar contrare celor originale. De unde şi sfatul permanent al lui Noica pentru învăţarea limbilor fundamentale ale filosofiei: greaca veche şi germana. Acestea fiind şi limbile de referinţă permanentă în cercetările lingvistico-filosofice ale lui Constantin Noica.

Pe linia investigaţiei, Noica a făcut eforturi greu de imaginat, care nu apar cu menţiunile necesare decât rareori. A citit şi a recitit toată cultura noastră veche bisericească şi laică, având adesea dificultăţi cu descifrarea scrierii chirilice, greceşti cursive şi a celei gotice, pentru care făcea apel la specialişti. A citit o bună parte din literatura românească modernă, pe care o compara cu cea germană. Având şi o memorie rar întâlnită, dublată însă de numeroase însemnări şi extrase din dicţionare şi din enciclopedii, putea să vorbească ore în şir despre fiecare dintre cuvintele pe care le considera demne de menţionat în rostirea filosofică românească. Din această cauză, lucrarea lui Noica seamănă foarte puţin cu schiţa fenomenologică a lui Mircea Vulcănescu.

Trebuie menţionat aici şi faptul că Noica avea un talent literar inconfundabil, el reuşind, şi datorită acestei virtuţi, să impună, la vremea respectivă, suita de articole despre cuvinte în atenţia generală a oamenilor de cultură, mai cu seamă filosofi şi literaţi, cu excepţia unor lingvişti pretenţioşi, dar şi invidioşi pentru succesul acestui „nespecialist".

Ca o tentă generală a lucrării, prezentă permanent, dar neîndreptată explicit împotriva lui

Heidegger, este concepția lui Noica despre adevăr, în accepția grecească originară, ca neuitare, de la *alete(s),* spre deosebire de cea heideggeriană de neascundere. „Numai în cuvintele limbii tale se întâmplă, zicea Noica, să-ți amintești de lucruri pe care nu le-ai învățat niciodată". Aceasta este și o interpretare neașteptată, dar cu totul încântătoare, pentru anamneza platoniciană. Nu este necesar să mai fi trăit o dată sau de mai multe ori, în lumea aceasta sau în preajma zeilor, pentru a-ți aduce aminte de ceea ce n-ai învățat încă în viața aceasta, ci este de ajuns să cunoști bine o limbă, căci orice cuvânt cuprinde în sine o uitare. „Vorbirea este uitarea noastră", *lete,* dar prin folosirea ei „vorbirea devine propria-ne amintire", neuitarea noastră, *alete(s),* adevărul nostru, i-am zice noi. Și, așa cum a încercat s-o edifice, din cuvinte românești, chiar filosofia noastră, în neuitarea ei, fără a fi tradusă din alte limbi și fiind ea însăși intraductibilă.

Și trebuie să ne întrebăm, urmându-l pe Noica: „Ce e de făcut, la drept vorbind, cu asemenea cuvinte? Un Eminescu al filosofiei românești n-a apărut încă. Dar, atâta vreme cât se vorbesc limbile popoarelor și nu ale mașinilor, suntem datori să credem că s-ar putea ivi unul".

În ce măsură a reușit Constantin Noica să fie un Eminescu al filosofiei românești este discutabil, dar el a fost și a rămas, fără tăgadă, un Eminescu al rostirii noastre filosofice.

9) SISTEMUL ROSTIRII FILOSOFICE ROMÂNEŞTI

Prin „rostirea filosofică românească", Noica ocupă un loc aparte în filosofia noastră, un loc neprecizat încă de critica filosofică şi nesugerat nici de autorul însuşi, care, după publicarea cunoscutelor lucrări: *Rostirea filosofică românească* (1970), *Creaţie şi frumos în rostirea românească* (1973) şi *Sentimentul românesc al fiinţei* (1978), abandonează practic această temă. Din perspectivă pur filosofică, lucrările par, la prima vedere, lipsite de interes: acelaşi lucru, poate chiar mai pregnant, se poate spune din punct de vedere strict filologic. Ele au plăcut însă, contribuind în mare măsură la popularitatea autorului, prin aspectele lor artistice, uşor accesibile, atractive. De altfel, însuşi domeniul investigat se preta la o astfel de tratare, fiind situat undeva între adevăr şi frumos, ceea ce i-a prilejuit autorului o adevărată risipă din tezaurul celor mai alese expresii stilistice care au fost utilizate vreodată într-un context filosofic.

Făcând totuşi abstracţie de stil, „rostirea filosofică românească", diluată ulterior în termenul mai general de „rostire românească" şi concentrată, în cele din urmă, în jurul unui termen central, al

„ființei", face parte din ceea ce astăzi se numește *hermeneutică*. Nu în sensul antic al interpretării gândurilor prin cuvinte, al exprimării gândurilor, ci al descoperirii gândurilor întruchipate în cuvinte. Astfel de investigații făcuse sporadic și Hegel, care se bucura, cum zice Noica, găsind în limbă cuvinte pe măsura semnificațiilor speculative, nu numai diferite, dar și opuse. Hegel era însă nemulțumit de limbaj și apăsa temător pe clapele aglutinate ale limbii germane. Opera lui Heidegger este însă un adevărat delir hermeneutic, o incidență a celor mai stranii proiecții care s-au făcut vreodată pe coordonatele atât de laxe ale limbilor greacă și germană. Dispărută ca limbă vie, canonizată în scrieri dogmatice, greaca pare să renască prin cuvintele sale majore, să devină mai grăitoare decât atunci când era vorbită. Cum este posibil acest lucru, ne-o spune chiar Noica. În cuvinte, zice el, se întâmplă să-ți amintești de lucruri pe care nu le-ai învățat niciodată, „Căci orice cuvânt este o uitare și în aproape oricare s-au îngropat înțelesuri de care nu mai știi". Hermeneutul autentic ar trebui să fie deci un fel de arheolog al limbii, care să sape în adâncul cuvintelor și să găsească acolo *noutatea uitată*. Tot Noica mai zice că „dacă nu m-ai fi găsit, nu mă căutai". Hermeneutul banal caută ceea ce n-a uitat nimeni și găsește ceea ce știu toți. Un hermeneut autentic a fost Eminescu, care, căutând în tainițele limbii române, a găsit acolo „Luceafărul", uitat de toți, căci „Luceafărul" *exista* în limba română și

fără Eminescu, dar numai prin Eminescu i-a fost dat să *fie*. Un Eminescu însă al filosofiei româneşti, zice Noica, n-a apărut încă. Adică un hermeneut care să cerceteze în profunzimile limbii române şi să găsească acolo filosofia pe care noi am uitat-o. Până se va găsi vreunul, Noica încearcă el însuşi să pătrundă în abisurile metafizice ale câtorva cuvinte româneşti. Cum este şi firesc, el caută adesea ceea ce s-a găsit deja şi a fost ca atare spus în alte limbi, găsind însă că noi, românii, i-am putea zice şi altfel, poate chiar mai bine. Nu este mare lucru să spui ce-au mai zis şi alţii, dar Noica se bucură, asemenea lui Hegel, pentru faptul că toate acestea erau ascunse şi în limba noastră, uitate, iar a le scoate astăzi la lumină este totuşi un lucru bun. Cel puţin din perspectiva culturii umaniste.

Şi dacă, totuşi, în limba noastră există şi lucruri care nu s-au rostit în alte limbi? Lucruri pe care le-am uitat doar noi? Atunci nu mai este vorba de o simplă bucurie, ci chiar de datoria noastră de a le reaminti şi altora. De a încerca, aşa cum o face Noica, să le expunem în forma unui sistem.

Faptul că sistemul prezentat de Noica are cinci momente nu ne pare întâmplător. În cuprinsul aceleiaşi *Rostiri filosofice româneşti,* vorbind despre *Îndoita infinire la Brâncuşi,* el consideră că „orice legendă, până şi povestea cea mare a lumii, se desfăşoară după cinci momente". Or, ce altceva este filosofia decât această mare poveste a lumii? Decât această pentadă a pentadelor?

Primul moment al sistemului îl constituie clasicul „în sine", atât de cunoscut în limbile tradițional filosofice *(kath'hauton, in se, an sich)*, căruia Noica îi găsește o pereche corespunzătoare de termeni românești, „sinele" și „sinea", care nuanțează aspectele obiective și subiective ale necondiționalului, excluzându-se și completându-se reciproc.

Urmează „ciclul ființei" în cadrul căreia „rostirea", „întru" și „firea" presupun nuanțări subtile ale raportului dialectic dintre „a fi" și „a exista", nuanțări care presupun interiorizare și, în același timp, raportare la altceva, statornicie și perisabilitate; ceea ce conduce de la sine către momentul următor, al „devenirii". Ciclul acesteia începe cu „petrecerea" și, trecând prin „vremuire" și „infinire", ca ilustrații ale devenirii în timp și spațiu, sfârșește cu „troienirea", cu excesul falimentar al devenirii nestăvilite, care necesită „rânduiala". Aceasta începe cu ctitoriile prefixului „în", care scoate ființa din talazurile devenirii dezlănțuite, „înființând-o", esențializând-o, găsindu-i astfel „temeiul", „cumpătul".

Există între aceste patru momente ale sistemului o surprinzătoare coerență, ceva care le reunește, le adună și le orânduiește aproape deductiv. Aceasta este în fond „rostirea filosofică românească" – rostirea propriilor sale momente, sistemul acestei rostiri. Ultimul moment al sistemului nu mai reprezintă însă un „ciclu". Rostirea filosofică este

abandonată în lume și lăsată acolo să rătăcească „pe calea cea de sminteală". Să fie aceasta un fel de uitare a uitărilor? Sau lumea aceasta, viața și societatea, și apoi creația și frumosul, scapă rânduielii, cumpătului regăsit al ființei înființate? Dar atunci, la ce mai e bună rânduiala?

Ar mai fi, desigur, și alte întrebări. Nu trebuie uitat însă nici faptul că „rostirea filosofică românească" își găsește în scrierile lui Noica o *primă* reprezentare sistematică, iar aceasta nu-i decât o căutare a ceea ce el găsise deja, în esență a triadei de tip hegelian: ființă, devenire, temei, căreia îi adaugă un început de genul absolutului tradițional și o încheiere difuză. Sunt posibile, firește, și alte reprezentări. Depinde de ce ai găsit, ca să știi ce să cauți. Alte încercări pe această linie, făcând abstracție de cea a lui Mircea Vulcănescu, care îl precede pe Noica, nu ne sunt cunoscute. Noica însuși nu mai revine la sistemul schițat al rostirii filosofice românești, ci doar la părți ale acestuia, pe care le prezintă separat (*Sentimentul românesc al ființei* și *Devenirea întru ființă*).

Judecat ca atare, sistemul rostirii filosofice românești se dovedește simplist (față de sistemul lui Hegel, de exemplu). Problema nu era însă aceea de a transcende universul culturii umane (de care a încercat să dea seama Hegel), ci de a înscrie rostirea filosofică românească, cu specificul ei, pe fluxul rostirii filosofice în genere.

Metodologic, este vorba de o investigație a limbajului conceptual, categorial al filosofiei, care, după Noica, nu poate fi, în nici un caz, redus la simbolizare și codificare. Or, atâta timp cât filosofia operează cu limbajul conceptual, Cantemir poate fi parafrazat și în acest domeniu: „din limbi străine să înveți filosofia, ca în limba țării tale să filosofezi". Dar aceasta înseamnă că, asemenea „Luceafărului", care subzista uitat în limba română, ar fi venit oricum o vreme când cineva se va fi învrednicit să scoată la lumină și substratul unei gândiri filosofice românești. I-a fost dat lui Noica s-o facă. Și a făcut-o într-un mod exemplar.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

10) ÎMBINAREA ŞI DEZBINAREA SINELUI CU SINEA

Componentele sistemului rostirii filosofice româneşti, cu excepţia primului şi a ultimului, se numesc, la Noica, *cicluri*. Un „ciclu", fără explicaţii la autor, presupune ceva determinat în spaţiu sau în timp, o înlănţuire de stări sau evenimente care au ceva în comun sau sunt cuprinse în ceva; care au fiinţă, care devin sau care se rânduiesc în cele trei compartimente: al fiinţei, al devenirii şi al rânduielii.

Ce ar putea să fie însă dincolo şi, respectiv, *înainte* şi *după* aceste cicluri? Pentru ceea ce este în genere dincolo avem termenul de „transcendenţă", care ne sugerează şi faptul că cele trei cicluri, pe care le transcende, sunt cicluri ale *existenţei*, care este, devine şi se rânduieşte.

Înaintea existenţei sunt *sinele* şi *sinea*. Primul ne aminteşte de însinele kantian, care este într-adevăr transcendent. *Das Sich*, pe care îl menţionează Noica după Tiktin, dar numai ca *sich*, este neutru şi nu are nici o dublură. Pentru a determina însă ceea ce este *dincoace* de existenţă, adică spre noi, spre eu, se consideră că în germană este nevoie de un alt cuvânt, *das Selbst*, identificat uneori cu eul

(*das Ich*). Acestuia i-ar corespunde *sinea*, cel puțin în expresii referitoare la ceea ce gândește, crede cineva *în sinea sa* (a mea, a ta, a lui, a ei), sinea fiind distribuită ca eurile.

Sinele nu este un eu și nu se distribuie. Nu fiecare obiect (*Ding*) este în sine, ci obiectul ca atare. S-a tradus rău în românește *Ding* prin „lucru", căci lucru este rezultatul unei lucrări. Nici un lucru (scaun, să zicem) nu poate fi în sine și nici lucrul ca atare. Dar eul, care nu este lucru (făcut de către cineva), poate fi în sine: *Das Ich an sich selbst* la Kant.

Când eul nu este în sine, poate să fie în sinea cuiva. Se înțelege că în sinea unei persoane. Din această cauză, sinele „se poate înălța pe sine până la absolut", zice Noica. Absolutul este considerat, într-adevăr, însinele (*to kath'hauton*), încă din filosofia greacă. Pe când sinea, fiind a cuiva, este relativă ca și aceasta (acesta).

Despre sinea însă, ca și despre sine, făcând abstracție de semnificațiile lor curente, menționate în dicționare, și care, în această viziune, ar corespunde cu transcendentul (sinele) și transcendentalul (sinea), oferind două expresii, am putea zice, elegante față de cele kantiene, considerate „barbare" de către Hegel și greu de pronunțat, Noica zice că „totul rămâne de spus din perspectiva gândirii filosofice".

Asistăm aici la modul în care se conturează cele două direcții din care a fost criticată lucrarea lui Noica, cea filologică și cea filosofică. Filologic,

nu se oferă suficiente date, chiar etimologice, din limbile clasice şi moderne care să ilustreze în mod convingător noutatea lingvistică a celor doi termeni, cu acoperire lexicală şi ilustraţii literare sau colocviale. Filosofic, se trece la interpretări discutabile şi se fac analogii cu doctrine filosofice foarte diferite (filosofie indiană, Platon, Goethe, Eminescu, Blaga, Ţuculescu, Arghezi), străine unele de altele şi, mai ales, de cadrul discuţiei.

Surprinde, ca interpretare filosofică, în ciuda multor consideraţiuni despre sine, care ne conduc spre transcendenţa absolută, apropierea acestuia până la identificare cu eul, chiar dacă iniţial par diferiţi. Ar exista posibilitatea „ridicării eului la sine", care nu conduce însă la o depăşire prin elevaţie, ci, mai degrabă, prin adâncire într-un sine personal care este de fapt sinea. A te cunoaşte pe tine însuţi nu înseamnă, cum zice Noica, a te recunoaşte în sinele tău, căci numai sinea este a ta (ca persoană), pe când sinele este al omului. Omul este în sine, nu Socrate. Cei care plasau sinele în Socrate, ca medievalii, erau nevoiţi să vorbească despre „socratitate" (ipseitate), care nu avea nici o acoperire. *Sei wer du bist!* nu se traduce prin „devino ceea ce eşti", cum zice Noica, şi nu înseamnă „treci de la eu la sine". Fii cine eşti tu, adică nu te da drept altul, nu-ţi împrumuta alt eu, ci fii mulţumit cu cel din sinea ta (din conştiinţa ta), nu din sinele tău, căci sinele nu este personal.

Dar obiectivul nostru nu este să-l criticăm pe Noica, ci să intrăm în jocul său, în care, în ciuda

titlului, apar *trei* termeni: sinele, eul şi sinea. Acestea determină două tipuri de raportări: sinele şi eul, şi sinea şi sinele. Evident că ar mai fi aici şi raportarea dintre eul şi sinea, care nu mai apare explicit la Noica, dar pare să rezulte din exemple citate.

Dacă se acceptă că sinele este mai mult decât eul, în formula „eu nu sunt eu", adică nu sunt numai eu; tu nu eşti tu, căci există în noi ceva „mai adânc" decât noi înşine, atunci pot fi acceptate cele trei caracteristici ale sinelui: ca fiind o conştiinţă mai adâncă a eului, ca familia, clasa, poporul; ca fiind ordinul în care se încadrează eul, idealul, conştiinţa, libertatea sa; ca expresie a lucidităţii eului, când libertatea devine înţelegerea necesităţii sale. Raportarea eului la sine pare a fi de genul raportării individualului la universal, tendinţa fiind a eului spre sine. „Tot ce se mişcă în lumea omului se mişcă de la eu la sine", va zice Noica. „Numai că aici, în limba română, sinele are surprinderea să nu rămână singur". Dar aceasta înseamnă că, principial, sinea se va alătura sinelui cu aceleaşi determinaţii pe care şi le-a dobândit acesta pe calea desprinderii de eu.

De data aceasta n-ar mai fi vorba despre vreo echivalare terminologică străină, căci sinea este un „termen propriu al limbii noastre", zice Noica. El se opune dicţionarelor, care nu acceptă de regulă izolarea substantivală pentru sinea şi consideră, tocmai contrar uzanţelor, că nu sinea ar fi proprie

umanului, ci sinele. „Tot ce este își are sinea lui, chiar dincolo de om și creațiile societății".

Virtuțile sinei sunt multiple, comparabile, dar diferite de cele ale „lucrului în sine", de exemplu, care este necunoscut, pe când sinea este ceea ce se dezvăluie; esența sau conceptul sunt abstracte și rigide, pe când sinea este vie. Ideile platonice, ca modele, sau naturile originare ale lui Goethe, din care se fac lucrurile, lasă în urma lor un „rest germinativ" care este sinea acestora.

Sinea este comparată cu principiul feminin care trimite *dincolo* de om, este precumpănitor nocturnă și germinativă, ceea ce sugerează o dublură activă a sinelui transcendent și îi prilejuiește autorului ilustrații poetice pe tema luminii și a întunericului.

Se observă însă că multe sintagme au rezonanțe biblice. „Căci sinele, ca expresie a conștiinței umane adâncite, vine să proiecteze lumină în întunericul sinei", zice Noica, sau „Există o noapte încărcată de viață și în lucruri, după cum e în sinea omului". Dar viața, lumina și întunericul, sunt coordonatele dintru început ale Cuvântului (*Verbum, Logos*): *En arche en ho Logos*, și în „El era viață și viața era lumina oamenilor, și lumina strălucește în întuneric" (*in ipso vita erat, et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet*).

De altfel, trebuie s-o spunem, începutul *Evangheliei după Ioan* reprezintă cheia înțelegerii pentru întreaga lucrare a lui Noica. O va spune el însuși în continuare, dar fără să amintească

Evanghelia după Ioan, ci numai propoziția de început în diferite variante. Nu știm dacă i s-a impus acest lucru sau a făcut-o el din prudență față de vigilența cenzurii, căci *Biblia*, fără citate cu trimiteri, este menționată uneori, ce-i drept, numai ca sursă de inspirație lingvistică. Or, aici nu mai era vorba despre forme gramaticale deosebite sau arhaice, cum se trimite, de exemplu, vag la „Biblia 1688", ci este vorba, cum am zis, de coordonate conceptuale ale *Evangheliei după Ioan*, fără semnificații lingvistice deosebite. Iată cum le comentează succint Î.P.S. Anania: „Succesiunea: Dumnezeu-Cuvânt-creație-viață-lumină-om-întuneric sunt termeni fundamentali în teologia lui Ioan". Cu excepția lui „Dumnezeu", aceștia sunt și „termenii fundamentali" pe care îi pune în joc autorul, în legătură cu sinele și sinea, sugerându-l totuși pe Primul atunci când consideră că „în sine este poate amintirea absolutului pe care îl întruchipa cândva (totem, divin)". Ce sens au aici „poate" și „cândva"? Nu sunt și ele semne ale cugetării temătoare a autorului? Aceasta, în eventualitatea că cineva ar înțelege prin „absolut" Dumnezeu, care apare totuși, sugerat, alături de „totem", prin „divin" (termen nepotrivit aici). Iar „cândva" ne trimite la un trecut nedeterminat, pentru a nu înțelege cumva că este vorba chiar despre *en arche*-ul din *Evanghelia după Ioan*.

Fără aceste rețineri, și firește în alte condiții, am fi asistat *poate* la un comentariu făcut de Noica, în

chipul exemplar în care știa să le facă, și le-ar fi putut face *cândva*, despre legătura dintre Dumnezeu și Cuvânt, despre legătura Cuvântului cu vorba românească, respectiv cu Rostirea, și despre „partea noastră de Cuvânt", pe care, din aceleași motive, Noica o va numi „partea noastră de cer"!

Îmbinarea originară a sinelui cu sinea este o imagine a ceea ce noi numim „Protosistența", o imagine construită cu elemente desprinse din vorbirea românească, căreia urmează să-i spunem „rostire". Și, zice Noica, „În limba lui Eminescu și a lui Arghezi, gândurile acestea de natură ultimă se traduc simplu, printr-un joc de-a v-ați ascunselea". Un joc periculos, care nu ne amintește însă de Eminescu și Arghezi, ci de o poezie a lui Heinrich Heine, în care doi adolescenți îndrăgostiți, care se credeau o „pereche absolută", furați de frumusețea acestui joc, zice poetul, „atât de bine s-au ascuns, că niciodată nu s-au mai găsit". Au ajuns adică prin ascundere la *dezbinare*.

Se pare că, față de îmbinarea sinelui cu sinea, care ne sugerează Protosistența, dezbinarea acestora înseamnă sfârșitul, Episistența, adică, în sistemul rostirii, ceea ce este dincolo, dar nu înaintea ciclurilor acesteia, ci *după* acestea, în urma lor. Și Noica are ziceri frumoase despre „urmă". Dar, mânat de entuziasmul adulmecării (*adurmecării*) cuvintelor, el încheie ciclurile rostirii cu vestirea unui *cuvânt următor*, respectiv a lucrării *Creație și frumos în rostirea românească*.

Ceea ce înseamnă că dezbinarea de pe urmă trebuie căutată chiar la sfârşitul sistemului filosofic propriu-zis al lui Constantin Noica, unde se şi găseşte, şi tot în legătură cu sinele, de data aceasta cu sinele universului şi sinele individual, cu cel de dincolo şi cel de dincoace de om; ultimului, dacă n-ar fi uitat de rostirea filosofică, autorul ar fi putut să-i spună sinea. Şi, datorită gravităţii contextului, în care dezbinarea poate să ameninţe „fiinţa cea mare" a lumii, nu se mai apelează la jocul de-a ascunzătoarea, dar, tot în maniera ilustrativă a lui Noica, ni se spune o poveste. Se zice că „În mitosofia indiană există legenda celor doi fraţi [sinele şi sinea] care se iubeau [se îmbinau] atât de mult ... încât zeii de sus s-au simţit primejduiţi în puterea lor. Atunci Brahma s-a hotărât să modeleze o făptură mai frumoasă decât tot ce văzuseră oamenii şi zeii, pe care a trimis-o pe pământ şi care i-a dezbinat pe cei doi fraţi".

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

11) ÎNTRU OBÂRȘIE ERA ROSTIREA

În mod curios, pentru cei familiarizați cu scrisul lui Constantin Noica, dar mai puțin sau chiar deloc cu omul Noica, în ciuda „apropierii amicale", dar nu în mediul său, al amicilor săi autentici, când vorbește despre „rostire" ca termen fundamental al investigației, se referă, fără a folosi cuvântul *Biblie*, la primul verset din *Evanghelia după Ioan*.

Pe atunci nu era bine să faci mărturisiri de credință. Noica vorbea despre filosofi, pe care îi considera „semădăi", adică dătători de seamă, dar nu mărturisitori. Nu-i plăcea lipsa de modestie a tânărului Hegel, care se considera un fel de „trimis al Cerului", cu toate că admitea maniera acestuia, obișnuită la filosofii clasici germani, de a lăsa să vorbească noțiunile prin gura filosofului. Dar nici în acest caz nu este vorba de mărturisire, ci de relatare, mai mult sau mai puțin inspirată. Eu, zicea un matematician modern, sunt un fel de grefier, care scrie sub dictarea lui Dumnezeu. Dar demonstrațiile sale pot fi făcute astăzi cu calculatorul, care nu mai are nimic divin.

Oricine, de altfel, scriitor sau nu, poate să trăiască fără a-și mărturisi credința, iar dacă o face

vreodată, poate să fie sigur că nu va fi crezut. Dar dacă luptă să-şi găsească locul de veci aproape de Casa Domnului, cu toată opoziţia celor care îi slujesc Acestuia, şi căruia îi place, după propriile cuvinte, să-şi bea dimineaţa „ceaiul de schivnicie", acela, fără s-o spună, ne lasă să înţelegem câte ceva despre el însuşi.

„Întru început a fost rostirea" conţine cheia întregii concepţii despre rostirea filosofică românească, cheie pe care n-au avut-o predecesorii săi sau pe care n-au folosit-o, deşi unii, dar mai ales Mircea Vulcănescu, s-au găsit foarte aproape de poarta la care se potrivea, de filosofia creştină românească.

Este izbitor faptul că în toate traducerile vechi ale *Bibliei* în româneşte se începe cu „întru", respectiv „întru început" (*en arche, in principio*). Să fie întâmplător faptul că şi *Evanghelia după Ioan* începe tot cu sintagma *en arche*, ca şi *Geneza* din *Pentateuh* ?

Dar cum să înceapă altfel decât cu Începutul? În contextul nostru hermeneutic, „întru" reprezintă începutul *propoziţiei* Începutului, după care urmează cuvântul „început", pe care nu-l discută Noica, dar face totuşi precizarea că sintagma „la început" redă numai „sensul temporal, pe când textul grec ar spune: în principiu". Şi, zice Noica, *Cuvântul* ar putea fi redat mai bine prin *Rostirea*. Adică în loc de: „La început a fost Cuvântul" s-ar putea spune „mai bine": „Întru început a fost Rostirea".

Se observă foarte simplu modalitatea prin care Noica, sau cei „pe mâna" cărora s-a publicat lucrarea, a încercat să evite contextul biblic. Ce înseamnă „La început a fost Cuvântul"? Cine şi unde spune asta? Ce semnificaţie are?

Să le parcurgem însă pe rând. Sintagma este din *Prologul* despre *Logos* al *Evangheliei după Ioan*. Nu este o simplă propoziţie din limba greacă, pe care, nu se ştie de ce, ne-am propune s-o traducem în româneşte. Iar „*Logos*-ul", scris cu literă mare, este „Cuvântul lui Dumnezeu", prin care Evanghelistul se referă la actul *Creaţiei*. Nu este vorba aici despre cuvântul *logos* din vorbirea curentă. Dar acest lucru nu este spus ca atare. „*Logos*, zice Noica, înseamnă şi cuvânt, şi raţiune, şi socoteală, şi raport, şi definiţie, şi rost". Înseamnă, într-adevăr, *toate* acestea în limba greacă, dar în contextul *Evangheliei* înseamnă ceva *mai presus* de toate acestea. Căci trebuie lăsat Evanghelistul să ne spună: „Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul". Ceea ce schimbă întreaga perspectivă a discuţiei. Îi dă o semnificaţie majoră, nu numai filologică sau filosofică, ci şi creştină şi, întrucât este vorba despre limba noastră, o semnificaţie majoră românească, pe care au înţeles-o înaintaşii noştri care au dus-o la desăvârşire prin *Biblia* lui Şerban sau *Biblia* de la Bucureşti, în 1688, şi apoi prin *Biblia* lui Şaguna sau *Biblia* de la Sibiu, în 1858. Au existat, firește, şi traduceri parţiale sau traduceri ale altor cărţi creştine, la unele referindu-se şi Noica, dar fără

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

indicații precise: „O Psaltire spunea..."; „O altă Psaltire traduce...".

Oricum, interpretarea propoziției în discuție avea pe vremea lui Noica o vechime de câteva secole la români și ține de ceea ce se numește de regulă *hermeneutică*. Dovadă și faptul că au existat, până în zilele noastre, variante care nu sunt numai de traducere, căci toate se dovedesc a fi corecte. Și este adâncă remarca traducătorului din anul 2001 al *Bibliei*, după care „prin rostire, teologia devine filologie", la care se poate adăuga și faptul că, tot prin rostire, în context hermeneutic, filologia, la rândul ei, devine teologie, căci problemele de interpretare apar și în legătură cu textele ebraice și cu cele grecești ale *Bibliei*. La care se adaugă și cele latinești. Este cazul termenului „început", la care Noica dă, ca variantă a lui *arche, principiu*, fără să ne spună că se referă la echivalentul *principium* din latină. Dar, fără această menționare, varianta românească „în (sau întru) principiu a fost Cuvântul" ar fi greșită.

Ca regulă generală, indiferent de limba în care este exprimată *Sfânta Scriptură*, respectiv rostită, este importantă nu numai traducerea ei dintr-o altă limbă, ceea ce poate să facă și filologul, ci *teologizarea* ei, adică exprimarea cât „mai bine" posibil a credinței în legătura (de la *religo, religare*) omului cu Divinitatea. Și, principial, după ideea lui Noica, neraportată însă explicit la credința creștină, s-ar putea să găsim chiar în limba română cuvinte, dacă nu mai potrivite decât cele ebraice, grecești

sau latine, cel puțin cuvinte care să le corespundă „mai bine" acestora decât altele, din celelalte limbi moderne. În cazul versetului în discuție fiind vorba despre „întru" pentru grecescul *en* (lat. *in*) și despre „Rostire" pentru *Logos* (lat. *Verbum*).

De ce au simțit nevoia vechii traducători ai *Bibliei* în limba română, care știau bine greceşte, să pună *întru* pentru *en*, chiar la începutul *Genezei* (1,1)? Gramatical, traducerea cu *întru* nu este corectă, dar nici traducerea cu *la*. Ar trebui *în*, cum traduc germanii (*im Anfang*), englezii (*in the beginning*) sau olandezii (*in den beginne*) etc. S-ar putea zice că nu sună bine pe româneşte *în început*, deşi sună foarte bine *în sfârşit*. Dar cum ar fi sunat *în început* dacă ar fi fost utilizat cel puțin din 1688 încoace? Acuma este, într-adevăr, mai greu de acceptat, ca și echivalentele perifrastice, ca: „în primul moment", „în primul rând", în care apare *în*, dar nu mai apare *început*. Cu toate acestea, există și traduceri la *Ioan* (1,1 și 1,2) cu „în început" (*Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, tipărit cu spesele Societății Biblice Britanice, Bucureşti, 1910). Astăzi, computerul traduce gr. *en* cu rom. *în*. Și aceasta este, din perspectivă pur filologică, traducerea corectă. Dar, față de *la*, este mai potrivit *întru*, care îl conține totuși pe *în*.

Fără referințe concret-istorice, se poate înțelege că Noica vrea să corecteze prin „întru început" sintagma „la început", frecventă în traducerile din vremea sa, cu toate că în *Biblia* din 1975 apare, în

mod curios, la *Ioan* 1,1 „la început", iar la 1,2 „întru început". Realitatea este că în primele *Biblii* apare frecvent *întru,* şi abia ulterior *la*. Adică *la început* era o corectare modernă a lui *întru început* şi nu invers, *întru* fiind considerat şi în *Dicţionarul limbii române moderne* de atunci învechit şi arhaic.

Deşi porneşte în mod declarat de la versetul din *Ioan* 1,1, Noica începe totuşi *ciclul fiinţei*, din *Rostirea filosofică românească*, cu *rostirea*, mai precis cu *rost şi rostire*, în loc de *întru*. Dacă ar fi urmat interpretarea firească a versetului şi a contextului, cu referinţa firească şi la *Geneza* (1,1), dar şi cu referinţe concret-istorice, ar fi căzut, în mod evident, şi pe sintagma *dintru început* din versetul următor (*Ioan*, 1,2), prin care s-a tradus acelaşi *en arche*, *dintru* fiind la fel de interesant, din perspectivă filosofică, deşi este opus lui *întru* sau tocmai din această cauză.

Ce fel de traducere mai este însă aceasta în care, de la un verset la altul, acelaşi *en* (= în, la) apare şi ca *întru,* şi ca *dintru*, separându-se şi mai mult de toate traducerile *Bibliei* în limbi moderne. Iată cum înţelege această situaţie, pe care o adoptă, traducătorul *Bibliei* din 2001: „Dacă în primul verset prepoziţia *en* traduce relaţia Logosului cu eternitatea, aici ea schimbă perspectiva şi introduce relaţia Lui cu timpul, pregătind astfel versetul următor; Cuvântul participă nemijlocit la naşterea timpului prin actul creaţiei, dar El era şi rămâne anterior acesteia. (De altfel, „dintru" este

opțiunea traducătorilor Bibliei din 1688)". Aici este interesantă modalitatea relatării. Ne-am fi așteptat să se refere la traducerea lui *en*, din greacă în română, dar I.P.S. Anania zice că „*en* traduce relația...". Având în vedere acribia cu care s-a lucrat, cum se zice, după pagina de gardă, la „diortosirea" (corectarea) acestei versiuni a *Bibliei*, nu este vorba de o greșeală, dar atunci despre ce „traducere" este vorba, știind că Ioan și-a scris *Evanghelia* la Efes în greceşte, spre deosebire de Matei, care scria în aramaică? Chiar dacă prin „traduce" se înțelege aici *redă* sau *exprimă*, traducerea lui *en*, să zicem în română, este o „traducere a traducerii", care presupune, în mod evident, o interpretare. Or, aici (și nu este vorba de un text oarecare, ci de primele două versete ale *Prologului* despre *Logos*) se dovedește că limba română nu numai că poate să redea (traducă) termenul grecesc, dar o face chiar *mai bine*, prin termeni diferiți și totodată opuși (*întru* și *dintru*), pe când în greacă apare același *en* și pentru relația *logos*-ului cu Eternitatea, și pentru relația cu *timpul*, după interpretarea I.P.S. Anania. *Întru* l-a șocat pe Constantin Noica, dar *dintru* pare să-i fi scăpat. Când i-am vorbit despre sintagma „revenirea *dintru* ființă", ce-i drept cu mult după 1970, n-a fost încântat, căci considera, în maniera lui Wittgenstein, că scara pe care s-a urcat la ființă a fost aruncată și nu mai permite coborârea. Nu-i plăcea nici termenul de „revenire", care este însă la fel de atrăgător ca și „devenirea".

Dar ce ne facem cu „începutul" (gr. *arche*), tradus în latină *principium*, care, hermeneutic, îi atribuie începutului valenţe surprinzătoare, semnificaţii pe care nu le are rom. *început*, dar le are gr. *arche*. Ceea ce înseamnă că traducerea latină este „mai bună" decât cea românească. Ar fi simplu însă şi pentru noi să utilizăm cuvântul „principiu", chiar cu *în* pentru *en* (*în principiu*), dar nu l-a utilizat nimeni.

Situaţia nu este însă atât de simplă. Aici ne găsim în context teologico-filosofic şi fiecare cuvânt trebuie să aibă o semnificaţie compatibilă cu întregul neotestamentar, să-şi dobândească un fel de relevanţă categorială şi chiar supercategorială când este vorba de Dumnezeu (Tatăl, Fiul sau Sfântul Duh). Or, versetul în discuţie, indiferent de varianta de traducere, nu se reduce la: *Întru început a fost Cuvântul*, ci este urmat, în manieră dialectico-speculativă, de: *şi Cuvântul era la Dumnezeu, şi Dumnezeu era Cuvântul*. *La* pentru *pros* (*apud*) nu este tocmai corect, căci ambele semnifică opoziţional şi *înainte* sau *în faţă*, şi *după*, dar în ultima propoziţie este vorba, în mod evident, de *identitatea* dintre Dumnezeu şi Cuvânt. Dar Cuvântul, întrucât este Dumnezeu, nu mai este cuvânt. Ceea ce l-a îndreptăţit pe Noica să-i caute o altă denumire şi să constate că rom. *rostire* este o traducere „mai bună" pentru *logos*.

Pe de altă parte, în context neotestamentar, şi *începutul* este identic cu Dumnezeu şi devine

Începutul. Şi, în aceeaşi manieră dialectico-speculativă, fiind Dumnezeu, este şi *Sfârşitul*, cum apare tot într-o scriere a Sfântului Ioan (*Apocalipsa,* 21,6): *he arche kai to telos* (Începutul şi Sfârşitul). La traducătorii latini încep oscilaţiile. Începutul singur (*arche*) devine *principium*, şi sună bine cu *in* în faţă. Dar, când este vorba despre Dumnezeu, care este şi Începutul, şi Sfârşitul, deoarece *Principium* înseamnă mai mult decât începutul, traducătorul (la *Novum Testamentum graece et latine*, Roma, 1964) zice *initium et finis*, în loc de *principium et finis* (*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum*, Libreria Editrice Vaticana, 1986). Aceasta, datorită faptului că nu găseşte şi pentru *sfârşit* un corespondent mai elevat, care să însemne *Sfârşitul*. Pe de altă parte însă, în opoziţie dialectico-speculativă, adică fiind diferite, dar şi identice între ele şi totodată identice cu Dumnezeu, luate separat, dar cu semnificaţie neotestamentară, fiecare dintre ele ar trebui, lingvistic, să le exprime pe amândouă. Din această cauză, în versetul amintit, chiar dacă *principium* spune mai mult decât *început,* nu spune şi *sfârşit*. Există oare vreun cuvânt românesc care să poată exprima „mai bine" cel puţin primul dintre cei doi termeni, care apare singur în primul verset al *Genezei* şi al *Prologului* la *Evanghelia după Ioan*? Adică un termen care să însemne şi început, şi sfârşit?

Există, dar nici acesta n-a fost utilizat în context biblic, cum n-a fost utilizat nici *rostire*, în loc de

cuvânt, pentru *logos*. Este vorba despre cuvântul *obârşie*, a cărui primă semnificaţie este aceea de *început, punct de plecare, origine*, dar înseamnă şi *sfârşit,* şi *capăt*. Fără să ne referim la amănunte asupra originii *obârşiei*, ca să nu zicem obârşia „obârşiei", respectiv dacă provine din slavă sau dacă situaţia este inversă, constatăm că există şi un verb corespunzător (*a obârşi*), care înseamnă „a termina", „a sfârşi", „a încheia", dar şi „a se trage din", „a începe", „a proveni", „a-şi avea originea". „Dacă să obârşi [termina, sfârşi] săborul şi se duseră arhiereii...", zice Varlaam, sau „Acesta vis, dacă-l obârşi [termină], să deşteptă din somn", spune Dosoftei. „În urmă veneau locuitorii din Lilea, de unde obârşeşte [izvorăşte, începe] Kefisul", relatează Murnu, iar la Vinea găsim formularea clară că cineva „s-a putut obârşi [naşte, proveni] dintr-un asemenea părinte". Dar cât de frumos o spune Dosoftei că „Atunci la obârşie [sfârşit] ne va strânge sfinţia sa pre toţi credincioşii", pe când Negruzzi vorbeşte despre „A noastră strălucită şi veche obârşie" [origine, început], iar Nicolae Iorga despre „obârşia noastră romană". Exemple sunt multe, chiar în *Dicţionarul limbii române*.

Dar aceasta înseamnă că noi putem să traducem „mai bine" *Începutul* din versetul biblic prin *Obârşie*, căci aceasta înseamnă, cum o cere contextul neotestamentar şi *început* şi *sfârşit*, căci Dumnezeu nu numai că *a fost* Începutul şi *va fi* Sfârşitul, ci chiar *este* pentru *totdeauna* Începutul şi

Sfârşitul, cum ne îndeamnă Sfântul Ioan Teologul să gândim dialectico-speculativ: „Eu sunt Alfa şi Omega, zice Domnul Dumnezeu, Cel ce este şi Cel care era şi Cel care vine (*ho on kai ho en kai ho erchomenos*; *qui est et qui erat et qui venturus est*)" (*Apoc.*, 1,8).

Mai intervine aici un amănunt destul de important. Noica zice că „Întru început *a fost* Rostirea", dar în versetul respectiv verbul a fi (*eimi*) este la imperfect (*en,* era), căci nici nu are perfect (compus), respectiv *a fost*. Neocupându-se special (declarat) cu textul biblic, Noica nu poate fi penalizat ca traducător. Neavând perfectul, verbul *poate* fi tradus şi prin perfectul compus românesc, dar pierde ceva, şi anume tocmai din semnificaţia neotestamentară. Dacă *a fost*, cum se zice şi în poveste: „a fost odată, ca niciodată", înseamnă că *nu mai este*. Or, imperfectul *era* nu anulează continuitatea, şi toţi traducătorii au apelat la el. Nu se poate spune, prin traducere corectă, că numai cândva Dumnezeu *a fost* Cuvântul, înţelegându-se că acum sau mâine nu ar mai fi.

În fine, *Rostirea* este marea reuşită a traducerii lui *Logos*, nu doar „mai bine" decât în alte limbi moderne, ci chiar *cel mai bine*, am putea zice, pentru contextul biblic.

În această situaţie ajungem, prin traducere şi interpretare, adică urmându-l pe Constantin Noica, la următoarea formulare a începutului de verset biblic: „Întru Obârşie era Rostirea", care nouă ne

sună „ca un cântec bătrânesc", dar care, dacă ar fi fost dintru început aşa, ar fi avut astăzi o altă rezonanţă.

Dacă i-ar fi plăcut şi lui Constantin Noica o astfel de interpretare, nu se mai poate spune, căci oricât de vie ne este amintirea lui, despre Noica nu mai putem zice că *era*, ci trebuie să spunem că *a fost* şi chiar că nu se ştie dacă va mai fi vreodată un altul care să-i fie deopotrivă, adică să ne spună: Da sau Ba !

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

12) PROBLEME REFERITOARE LA FIINȚĂ

Fără să-l urmeze prea mult pe Heidegger, Noica s-a lăsat şi el ispitit de aşa-numita „revenire la problema ființei". Este vorba de semnificația veche, grecească a ființei, cu multiplele sale accepții, provenită din verbul *eimi* (a fi). Justificarea acestei reveniri s-ar datora faptului că şi la noi termenul „ființă" provine din „a fi", dificultatea o constituie lipsa, la noi, spre deosebire de limba germană şi uneori de franceză, a unor termeni uzuali pentru substantivarea formelor verbale derivate din „a fi", cum sunt *das Sein* şi *das Seiende* de la *sein*, şi *l'être* şi *l'étant* din *être*. La care se mai adaugă la noi şi semnificația de viețuitoare (viețuitor) a ființei. Problema este mai veche şi a existat o soluție convenabilă pentru europeni cu prilejul transpunerii în limba latină a sensurilor diferite, atât după context, cât şi după formele derivate ale verbului *eimi*.

Principial, terminologia filosofică latină, cu anumite oscilații, mai ales în cazul traducerilor din opera lui Aristotel (în special *Metafizica*), o înlocuieşte treptat pe cea grecească, bazată pe mulțimea formelor flexionare ale verbului *eimi* şi pe posibilitatea

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

substantivării acestor forme cu ajutorul articolului hotărât. Privați de această posibilitate, latinii au recurs la surprinderea semnificațiilor pe care le au termenii greceşti, renunțând la formele gramaticale ale acestora. Cu mai multă consecvență pentru filosofii latini mai vechi, s-au fixat termenii: *esse* (*to einai*); *essentia* (*to ti esti*); *ens* (*to on*); *substantia* (*he ousia*) şi *existentia*, pentru semnificațiile fizice, naturale, materiale, corporale ale lui *to on*, *ta onta* şi *he prote ousia.*

Inconsecvențele însă s-au perpetuat şi în terminologia filosofică modernă, mai ales franceză. Acceptând pentru *to einai* traducerea *le fait d'être*, cu varianta *le fait d'exister* în cazuri referitoare la substanțe prime, pentru *to on* traducerea *l'étant* şi pentru *ousia* corespondentul *substance*, s-ar fi putut purcede la o traducere degajată a *Metafizicii* lui Aristotel, ca şi la o interpretare corespunzătoare. Dar lucrurile s-au petrecut altfel.

S-a încetățenit traducerea lui *to on* prin *l'être*, cum apare şi în traducerea remarcabilă a lui J. Tricot la *Metafizica* lui Aristotel (Paris, 1953). Or, *l'être* îi corespunde lui *to einai* şi provine din *esse* (*être*) cu articol hotărât. Abandonarea lui *l'étant* plasează însă discuția pe un alt plan. *To on he on* tradus prin *l'être en tant qu'être* ridică o problemă, pe care nu şi-o pune Aristotel în *Metafizica*, problema lui *to einai*, a faptului de a fi. Când Aristotel zice că „ce este *to on* este acelaşi (*touto*) cu ce este *ousia*" (*Metaph.*, VII, 1, 1028 b, 4), respectiv

quidnam ens sit, hoc est quaenam substantia est (la Sylvester Maurus), iar „*ousia* aparține în modul cel mai evident corpurilor" (VII, 2, 1028 b, 8-9), Maurus traducând pe *hyparchein* cu *existere* (*existere in corporibus*), și sunt date numeroase exemple de corpuri (*somata*): însuflețite și neînsuflețite, animale, plante, apă, foc, pământ și părțile lor, astrele, luna și soarele, este evident că ne aflăm pe tărâmul existenței propriu-zise. Aristotel nu se întreabă „ce este *to on*?", ci spune la ce se referă *to on,* care este semnificația lui, respectiv, *ousia* (*substantia*) și *soma* (*corpus*), individual (*tode ti*) în genere. Dacă *to on* este tradus prin *l'être*, chiar dacă pluralul *les êtres* ne duce cu gândul la cele existente, întrebarea „*qu'est-ce que l'être?*", pe care și-o pune traducătorul, rămâne fără răspuns, creează nedumerire și mai ales confuzii, pentru faptul simplu că, aici, nu este vorba despre *l'être*, ci despre *l'étant*, care se dovedește, după explicațiile lui Aristotel, că este *l'existant*.

Există, firește, și multe situații în care Aristotel schimbă perspectiva semnificațiilor existențiale ale lui *to on*, făcând referințe, în loc de *prote ousia*, la *deutera ousia*, la genuri și specii, la esență (*to ti esti*) și la quidditate (*to ti en einai*), pentru care tot latinii l-au inventat pe *ens rationis*, căruia îi corespunde substanța rațională (*he kata ton logon ousia*). Dificultatea constă în faptul că Aristotel nu menționează întotdeauna explicit sensurile în care utilizează termenii, ceea ce poate fi suplinit prin

intervenţia terminologică a traducătorului sau prin comentarii. Ambele pot conduce însă la probleme *diferite* de contextul aristotelic.

P. Aubenque (*Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1962) porneşte tot de la întrebarea *qu'est-ce que l'être?*, pe care i-o atribuie lui Aristotel şi, mai mult, se întreabă de ce pune Aristotel această problemă care ar fi „cea mai problematică dintre probleme" (p. 14). Făcând, cu ezitări totuşi, cu identificări ulterioare şi cu tendinţa de a-l corecta pe Aristotel, distincţia dintre *to on* (*l'étant*) şi *to einai* (*l'être*), este nevoit sa citeze (*Metaph.*, VII, l, 1028 b, 4) întrebarea (p. 153), care este de fapt *qu'est-ce que l'étant?* Dar în context nu este vorba nici măcar de această întrebare, ci de echivalarea acestei exprimări interogative despre *to on* cu cea despre *ousia*, cum s-a spus mai sus (ce este *to on* înseamnă ce este *ousia, ti to on, touto esti tis he ousia*). De ce a desprins autorul numai prima parte a frazei (*ti to on*), punându-i şi semnul întrebării? Evident, fiindcă nu avea nevoie de răspunsul din partea a II-a! Oricum, ce legătură are întrebarea despre *l'étant* (*to on*) cu cea despre *l'être* (*to einai*), care nu mai apare la Aristotel în nici o formă? Se remarcă încercările de-a identifica existentul cu faptul de a fi. Semnificaţiile lui *to on,* enumerate de Aristotel, ar fi ale lui *to einai*: „*significations qui ne sont plus ici a proprement parler celles de l'étant (on), mais celles de l'être* (*einai*)"; sau: „*après avoir rappelé que l'être, ou plutôt l'étant*

(*to on*)", când Aristotel vorbește numai despre *to on* (*l'étant*). Toate aceste oscilații îl conduc pe autor, treptat, să vorbească numai despre *l'être*, în maniera traducătorilor francezi ai *Metafizicii*, și să reducă întrebarea despre *l'étant* (cvasiaristotelică) la *qu'est-ce que l'être?* care nu apare niciodată la Aristotel, dacă prin *l'être* se înțelege *to einai*.

La același autor mai întâlnim însă și alte „probleme" brodate pe texte aristotelice, câteva datorate traducerii neconvenționale, altele datorate interpretării acestora. Unele dintre lucruri, zice autorul, și citează din Aristotel, „sunt numite *êtres* (*onta*), fiindcă sunt *essences* (*ousiai*), altele pentru că sunt *des affections de l'essence* (*pathe ousias*)". În loc de *êtres* ar trebui *étants*, iar în loc de *essence* ar trebui *substances*, chiar numai pentru a evita imposibilitatea „afecțiunilor" esenței. Dar autorul refuză să folosească termenul de „substanță", adică ceea ce poate să fie afectat, pentru faptul că acesta conduce la *existence*, nu la *être*. În plus, el îi atribuie lui Aristotel și alte „întrebări". „Aristotel se întreabă, după autor, de ce *les différents étants sont dits être, ce qui fait l'être de ces étants*". Dar nu Aristotel și-a pus această întrebare, ci Heidegger, care și vorbește despre *das Sein von Seiendem* – Heidegger, care, în mod ciudat, nu este amintit în acest context. Numai că Heidegger nu se revendică de la Aristotel, ci de la Platon.

Punctul de plecare îl constituie același *to on* (*das Seiende*), care pentru Platon avea, față de

binaritatea substanței aristotelice, existențială și mentală (*in re, in mente*), și semnificația ideală (*ante rem*) – *das wahrhaft Seiende*, cât și pe aceea de absolută (*pantelos on*). Ceea ce putea să trezească, pe bună dreptate, „nedumerirea" Străinului, din dialogul *Sofistul*. Pe de altă parte, tot Străinul, cum era și firesc, afirmă că platonicienii cunoșteau de mult (*palai*) aceste probleme. Desprins din context, citatul de la care pornește Heidegger, care operează și o intercalare, lasă impresia că Platon însuși sau platonicienii, căci este folosit pluralul, ar avea nedumeriri în legătură cu ceea ce semnifică *to on*. Ceea ce nu este adevărat.

Întâmplarea face ca traducătorul francez al dialogului *Sofistul*, Auguste Diès (Platon, *Oeuvres complètes*, tome VIII, Paris, 1955, p. 348), să aibă în minte același lucru, pe care îl extinde însă, în maniera lui P. Aubenque, și asupra lui Aristotel, adică dă citatul trunchiat din *Metafizica*, drept notă explicativă la textul lui Platon: „*La question débattue autrefois, et maintenant, et toujours et jamais résolue: que'est-ce que l'être?*". Traducerea exactă este: „[problema] care a fost cercetată mai demult, acuma și întotdeauna, și întotdeauna controversată [se referă la faptul că] ce este *to on* înseamnă [este același lucru cu] ce este substanța", motiv pentru care și Aristotel își propune să studieze (speculeze, teoretizeze, de la *theoreo*) despre ce este (*ti estin*) *to on* în această accepție de substanță. Și continuă: „Se pare că substanța (*ousia*) aparține

în mod evident corpurilor (*tois somasin*)" ş.a.m.d. De aici nu reiese în nici un fel că ar fi vorba despre vreo problemă *jamais résolue*. Ci, dimpotrivă, că există o mulţime de soluţii: „Căci unii afirmă că aceasta (substanţa, *he ousia*) este una, alţii multiplă, alţii mai multe, limitate ca număr sau nelimitate". Nu se spune nicăieri că filosofii greci nu ştiau ce este *to on*, că mai ales Platon şi Aristotel n-ar fi ştiut acest lucru! Că bărbaţii aceştia, serioşi în alte privinţe, trăncăneau în neştire şi necunoştinţă de cauză despre *to on* şi mai ales despre *to einai*!

Cine era Străinul din *Sofistul* este uşor de constatat; era un discipol al lui Parmenides care zicea că *to on* este Unul şi Totul, iar *to einai* înseamnă acelaşi lucru cu a gândi (*noein*). Căci ştiau şi filosofii din Eleea ce este *to on* şi *to einai*! Ceea ce zicea Străinul că i-a trezit „nedumerire" era concepţia platoniciană despre *to on*, pe care se preface că n-o ştie şi cere să-i fie explicată. De aici până la afirmaţia că Platon nu ştia ce este *to on*, că şi mai puţin ştia Aristotel, care considera că această problemă ar fi de nerezolvat, este o cale lungă, presărată cu erori de traducere şi cu citate trunchiate, desprinse din contexte care o infirmă în mod necondiţionat.

Faptul că aceasta este o manieră modernă de interpretare a lui *to on*, de către cei care ignoră terminologia latină, lămuritoare asupra existenţei, şi încearcă să reintroducă terminologia greacă arhaică, a formelor flexionare ale verbului *eimi*,

cu numeroase alte semnificații neexistențiale, se face vădită și la alți autori, la Franz Brentano, de exemplu, din care s-a inspirat și Heidegger. Iată cum citează Brentano (în traducere românească, *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*, București, 2003, p. 48), din textul aristotelic în discuție: „Apoi, obiectul veșnic al tuturor cercetărilor trecute și prezente, întrebarea ce se pune totdeauna, adică «Ce este ființa?» [...]". În textul german, în loc de „ființa" este „*das Seiende*". La Aristotel nu apare însă semnul întrebării și nici în text nu apare cuvântul „întrebare", iar paranteza dreaptă reprezintă continuarea, dacă vrem, a „întrebării", în realitate „răspunsul", pe care Brentano îl trece sub tăcere.

Heidegger ar fi trebuit să fie încântat de „citatul" lui Brentano din Aristotel. De ce nu l-a folosit însă niciodată, cel puțin în *Sein und Zeit*? Deoarece textul, pe care de bună seamă că l-a citit, spune *altceva*. Brentano a fost urmat însă de P. Aubenque și A. Diès, care uită să mai pună paranteza dreaptă.

Mai intervine un aspect, pe care îl considerăm cel mai important. F. Brentano se referă numai la patru dintre semnificațiile lui *to on* la Aristotel, și anume: prin accident, ca adevăr, prin categorii și în act și potență, dar nu se referă la *to on* ca substanță, adică la semnificația cea mai importantă (*malista kai proton, kai monon*), singura, zice Aristotel, pe care trebuie s-o studieze. Dar toate acestea le spune Aristotel în continuarea textului trunchiat (*Metaph.*,

VII, 1028 b, 6-7). Este posibil să fie ignorat un asemenea text, în care substanța apare clar în postura de existență? Este posibil ca termenul de „existență" să fie exclus din ontologie? Modernii și contemporanii fac acest lucru. Și o fac în numele exegezei moderne a textelor din *Metafizica* lui Aristotel.

Tradiția nu era însă aceasta. Marii clasicişti germani: C. A. Brandis (1790-1867), Immanuel Bekker (editorul clasic al operei lui Aristotel), Hermann Bonitz (autorul celebrului *Index* al operei), Adolf Trendelenburg (1802-1872), căruia îi dedică Brentano lucrarea în 1862, ca și Eduard Zeller (1814-1908) n-au comis astfel de interpretări. Renașterea interesului pentru Aristotel n-a presupus și nu presupune renunțarea la filosofia modernă și nici la terminologia acesteia.

Ce s-a petrecut în realitate? Traducătorii francezi și, după aceştia, filosofii, mai ales cei interesați de probleme referitoare la filosofia greacă, n-au cunoscut sau chiar au ignorat contribuțiile neoaristotelicienilor germani care au și stabilit, în fond, textul ediției aristotelice și textele comentatorilor antici ai lui Aristotel. Francezii au dat, de altfel, mai multă importanță filosofiei lui Platon. Existențialiştii în genere și Heidegger de asemenea n-au făcut exces de exactitate. Asemenea impresioniştilor din pictură, ei au renunțat în mod voit la detaliile precise, oferindu-ne adesea umbre fără contur în locul unor forme geometrice perfecte cu dimensiuni

măsurabile, lăsând pe seama scientiştilor aceste „amănunte". Această modalitate difuză de gândire este plăcută însă pentru cei care nu se ocupă cu detaliile şi nu le citesc cu creionul în mână.

Ce succes ar fi avut Heidegger, de exemplu, dacă spunea clar că cel care vorbeşte în textul citat nu este Platon, ci Străinul (din Eleea), pe care Platon (autorul) îl pune să se prefacă neştiutor faţă de problemele referitoare la *to on*, pe care platonicienii, tot Străinul zice, le cunoşteau de multă vreme (*palai*). Ce sens ar mai fi avut atunci întrebarea lui Heidegger despre ceva care era cunoscut, chiar pe vremea lui Platon, de multă vreme? Sau ce sens ar mai fi avut întrebările traducătorilor şi filosofilor francezi referitoare la texte aristotelice, dacă le-ar fi citat integral şi ar fi apelat la comentariile greceşti şi latine asupra acestora?

Independent însă de aceste aspecte „formale", încercarea de a rediscuta problema fiinţei, făcând abstracţie de terminologia filosofică latină diversificată şi încetăţenită în filosofia occidentală şi, respectiv, românească, s-a dovedit atractivă pentru autorul *Rostirii filosofice româneşti* şi, în mod special, al sintagmei *devenirii întru fiinţă*. Din perspectiva rostirii însă nu ne interesează aici numai *fiinţa*, ci şi ceilalţi doi termeni, adică *devenirea* şi *întru*, despre care va trebui să vorbim separat, pentru a-i putea înţelege mai bine şi întreolaltă.

13) DEVENIREA DE DRAGUL DEVENIRII

Tema devenirii separată de ființă i-a fost inspirată lui Constantin Noica de un text al lui Platon din dialogul *Timaios* (27d-28a), în aparență simplu: *ti to on men aei, genesin de ouk echon; kai ti to gignomenon men, on de oudepote;* în traducerea latină a lui Henric Stephanus (1786): *quid sit, quod semper est carens generatione; quid vero, quod gignitur quidem, neque est unquam*; în traducerea franceză a lui Albert Rivaud (1925): *quel est l'être eternel et qui ne naît point et quel est celui qui naît toujours et n'existe jamais*; și traducerea românească (1993): *ce este ființa veșnică, ce nu are devenire, și ce este devenirea veșnică, ce nu are ființă.* Traducerea românească este cea mai simplă și pare cea mai clară, dar necesită comentarii, cum a fost nevoit să facă și traducătorul. Dar aici mai sunt necesare și rectificări, ca și la celelalte traduceri.

O primă observație este în legătură cu lipsa din prima propoziție, în aparență întâmplătoare, a verbului *eimi* (*estin*) care apare în traduceri (*sit, est* în latină; *est*, în franceză; *este,* în română). Faptul că în traducerea latină apare de două ori se datorează (al doilea) lipsei în latină a participiului prezent

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

corespunzător lui *to on* şi neutilizării medievalului *ens*. Dacă se traduce însă *to on* cu *l'être* şi respectiv *fiinţa* (ambele de la *a fi* = *eimi*), atunci apare justificată lipsa verbului *eimi* în textul grecesc (*eimi to on* = a fi fiinţa). Dar aceasta înseamnă că lipsa verbului *eimi* ar putea fi suplinită prin alt verb, să zicem „înseamnă": „ce *înseamnă* fiinţa veşnică". Situaţia fiind aceeaşi şi pentru ultima propoziţie, traducătorul francez, pentru a evita repetarea lui *est*, îl introduce pe *existe*, care nu este însă potrivit aici.

Este discutabil apoi termenul *genesis* (geneză), care putea fi utilizat la fel în latină (*genesis* = naştere, facere, creaţie), ca denumirea primei cărţi din *Pentateuh*. De ce foloseşte latinul termenul de *generatio*, iar francezul verbul *naître* = a naşte, în loc de *naissance* = naştere, deşi îl avea şi pe *devenir*, pentru care a optat românul (substantivat „devenire")? Explicaţia este contextuală şi ţine de referinţa în continuare la tot cerul sau lumea (*pas ouranos e kosmos*) care este născut (*gegonen, genitum*).

Termenul *devenire* spune ce-i drept mai mult (şi naştere, dar şi pieire, şi transformare, schimbare etc.). Ceea ce permite contextul, pentru faptul că, tot în continuare, Platon se referă la cer ca având corp (*kai soma echon*), ca toate lucrurile sensibile (*ta aistheta*). Or, acestea sunt în devenire, cu toate semnificaţiile acesteia. Dar există oare devenire fără lucrurile care devin? O devenire de dragul devenirii

sau, cum îi zice Noica, o „devenire întru devenire"? După traducerea românească s-ar părea că da, căci nu există numai „ființă veșnică fără devenire", ci și „devenire veșnică fără ființă".

Dintre amendamentele la traducerea românească este menționat și faptul că în majoritatea manuscriselor lipsește al doilea determinativ *aei* (veșnic), cum este și în textul grecesc reprodus aici. Ceea ce ar însemna că numai ființa (*to on*) este veșnică (*aei*) și fără devenire, pe când devenirea fără ființă nu este veșnică. Și este normal să fie așa. O spune chiar Platon în continuare, referindu-se la ceea ce se naște (devine) și moare (*gignomenon kai apollymenon*).

Un argument pentru utilizarea termenului „devenire" îl constituie, tot în continuarea textului, afirmația că toate cele sensibile (*panta ta aistheta*) sunt, se dovedesc sau se arată a fi (*ephane*) și *gignomena* și *geneta* (*soumis au devenir et à la naissance*, traduce francezul; *gignantur et genita sint* în latină și *au devenire și sunt genitabile* (*sic!*), în română). Se observă că francezul nu este consecvent, traducând același cuvânt (*gignomenon*) când cu verbul „a se naște", când cu „devenire". Pentru exactitate însă și românul ar fi trebuit să utilizeze de la început doi termeni diferiți, unul pentru *genesin* și altul pentru *gignomenon*. Dificultatea o constituie însă altceva, chiar dacă se acceptă un singur termen (*devenire,* la român, *naștere* sau *a se naște,* la francez), și anume faptul

BCU "LUCIAN BLAGA" LIBRARY

că în a doua propoziție *to gignomenon* nu poate fi tradus prin *devenirea* (veşnică sau nu), ci prin *cel* sau *ceea ce devine*, respectiv *cel care se naşte*, cum traduce latinul (*quod gignitur*) sau francezul (*celui qui naît*). Traducerea corectă ar fi: „ce înseamnă ființa eternă care nu are devenire şi ceea ce devine neavând niciodată ființă". De data aceasta este evident că ființa eternă este fără devenire, dar devenirea nu este fără lucrurile care devin. Şi, totuşi, prima traducere pare inspirată de sintagma lui Noica, a devenirii fără ființă, a devenirii întru devenire. Până şi formula *devenirii întru ființă* sugerează că devenirea este altceva decât ființa. Dar Noica vorbeşte adesea despre devenire şi despre ființă separate, chiar despre „opoziția" devenirii față de ființă, despre „devenirea absolută" şi despre „ființa absolută", despre „devenirea fără de ființă".

Trebuie stabilită însă clar deosebirea dintre concepția lui Platon şi concepția lui Noica. Prin „ceea ce devine" sau „cele care devin", Platon înțelege obiectele, respectiv lucrurile, fenomenele corporale, perceptibile senzorial, tot Universul (Cerul şi Pământul), pe care l-a făcut cândva Demiurgul, ceea ce înseamnă că ele nu sunt eterne: s-au născut (au fost create), se transformă şi pier, singure sau cu tot Universul, pe care Demiurgul (creatorul) îl poate oricând distruge. Altfel spus, totul este în devenire, dar nu are ființă.

La Platon este evident de asemenea faptul că ființa nu are devenire, că este eternă (nu se naşte

şi nu piere) şi, cum o spune în acelaşi context, este veşnic identică cu sine, adică nu se schimbă, nu se transformă. Dar nici aici nu este vorba de fiinţa ca atare, ci de Ideile care o compun, care au fiinţă, dar care nu au devenire. Ele sunt prototipuri sau modele perfecte ale lucrurilor sensibile. Raportul dintre Idei şi lucrurile sensibile este predeterminat de actul creaţiei. Demiurgul platonic a creat lumea şi toate componentele ei perceptibile senzorial, corporale (somatice) ca pe un fel de cópii ale Ideilor. Chiar şi Universul este imitaţia mobilă, aproximativă, a unui model perfect, rigid şi nemişcat, cum era Universul identificat cu Fiinţa însăşi la eleaţi. În afara imitaţiei, numită uneori şi „participare", de fapt, „participare prin imitaţie" a obiectelor sensibile la Idei, stabilită de către Demiurg, între acestea nu mai există nici o relaţie, ceea ce i-a determinat pe unii interpreţi să vorbească despre două lumi, una a obiectelor şi alta a Ideilor. Dar este evident că Ideile, nefiind corporale, nu pot alcătui o lume decât în sens figurat.

Spre deosebire de Dumnezeul creştin, care face lumea din nimic, Demiurgul avea la dispoziţie, pe de o parte, materia nediferenţiată şi neordonată, adică un fel de haos material şi, pe de altă parte, Ideile sau formele perfecte. El a creat obiectele prin asemănare cu imaginile sau formele preexistente ale acestora, pe când Dumnezeu le-a creat prin asemănare după propria sa imaginaţie şi a văzut că sunt bune în sine, fără să le compare cu altceva

preexistent. Pe când Platon constată că toate creațiile Demiurgului sunt imperfecte față de prototipurile pe care le imită. Paradoxal este faptul că tocmai omul, care, în traducerea obișnuită ar fi fost făcut nu după imaginația lui Dumnezeu prin asemănare, ci chiar după chipul său, l-a dezamăgit de la bun început, obligându-l în cele din urmă să-l pedepsească cu potopul, pe când la Platon, dimpotrivă, cel puțin înțeleptul, își poate depăși condiția umană asemănându-se cu divinitățile, fugind de ceea ce este rău.

Față de acestea, Aristotel, care nu mai crede în „lumea" Ideilor, ci le consideră doar gânduri ale omului, locul acestora (*topos eidon*) fiind în mintea sau în sufletul omului (*en te psyche*), zice că ele sunt corespunzătoare, într-o oarecare măsură, cu ceva care se găsește în obiectele perceptibile, și anume proprietățile lor comune și esențiale. Mintea omului, partea gânditoare (*noetike*) a sufletului, prin intermediul celei senzoriale (*aisthetike*), desprinde prin abstractizare (*ex aphairesis*) esența (*to ti esti*), *ce estele* sau *ființa* obiectelor, pe care o gândește și o exprimă prin cuvânt, prin *logos*, pe care Noica îl traduce cu „rostire".

Aceasta înseamnă că, și din perspectivă aristotelică, obiectele care devin (se nasc, se transformă etc.) nu au ființă decât în sensul în care sunt numite, datorită terminologiei filosofice grecești, *ta onta*, tradus rău prin „ființe". În terminologia latină și filosofică modernă ele sunt

existențe sau „obiecte existente", care alcătuiesc lumea propriu-zisă a existenței și căreia îi corespunde „lumea" ființei din mintea omului. Față de acestea, „lumea" Ființei sau a Ideilor, ipotetică oricum, se dovedește inutilă. Se poate vorbi despre un fel de „trecere" (dar nu devenire) între existență și ființă, de la prima la a doua (*post rem*), față de „trecerea" platonică, de la Ființă la existență (*ante rem*), dar numai figurat. O spune chiar Aristotel, că în suflet (în minte), ca și în ceară, este numai forma (urma) obiectului, și nu obiectul ca atare. Procesul prin care se ajunge de la obiectul existent la ființa (esența) acestuia și la expresia corespunzătoare este psiho-gnoseologic și respectiv psiho-lingvistic, atât la Aristotel, cât și în filosofia modernă.

Constantin Noica vorbește despre *Cartea Facerii*, despre *Geneză*, cu evidentă referință la *Pentateuh* (în *Prima introducere* la *Devenirea întru ființă*), dar se desparte (poate din motive editoriale) și de Platon, și de creștinism: „Într-adevăr, zice Noica, dacă lăsăm de o parte sensul demiurgic de creație și deci presupoziția unui Creator, dacă privim Cartea Facerii nu drept una a celor „de făcut", ci a celor ce „se fac" pur și simplu, atunci ea este o *genesis*, o naștere. Dar *genesis* înseamnă și devenire în limba greacă". Este vorba oricum despre „facerea lucrurilor" și despre devenirea acestora.

Dacă lumea nu este creată (făcută), atunci înseamnă că *se face*. Din ce? Dintr-un fel de *haos*. Cum? Printr-un fel de *pulsație*. Nu ne interesează

BCU IAȘI

aici amănuntele, ci faptul că ceea ce se face, respectiv devine, *este,* are ființă, zice filosoful nostru, care nu vrea să folosească verbul *a exista.* Dar atunci îl contrazice și pe Platon, și pe Aristotel, în ciuda aparenței verbale a separației dintre devenire și ființă prin sintagma „devenirii întru devenire".

Ocolirea termenului de „existență", chiar prin extinderea ființei și asupra obiectelor existente, îl silește pe Noica să vorbească în multe locuri, mai insistent în *Rostirea filosofică românească*, dar și în *Devenirea întru ființă,* despre *fire.*

„Devenirea întru devenire lipsită de conștiință este firea propriu-zisă, procesiunea oarbă a firii"; „În conceptul de fire se cuprinde toată făptura"; firea în genere, după definiția cu care Noica este de acord, ar fi: „Natură (ca totalitate), lume, pământ, făptură". Firea este ceea ce se numește de regulă „existență". Dar, totuși, consideră Noica, „firea decurge din ființă, așa cum și cuvântul însuși este infinitivul verbului a fi. Numai că exprimă ființa în actul ei de ființare".

Domeniul devenirii este al ființei care cuprinde tot ce este (există), și de aceea nu se reduce la fire, aceasta fiind doar cea mai apropiată gramatical, dar și *natura*, zice Noica, exprimă „felul de a fi". Ce-i drept, etimologic, termenul „natură" este cel mai apropiat de sensul primar, de naștere, al lui *genesis*, cum s-a și tradus în franceză. „Ca și firea, mai zice Noica, natura exprimă *realitatea*". Dar toate trei: firea, natura și realitatea sunt accepții ale ființei,

ceea ce înseamnă că devenirea este şi ea tot a fiinţei. Cum se mai poate vorbi atunci despre devenire şi despre fiinţă ca fiind separate?

Există, datorită faptului că fiinţa acoperă totul, mai multe „grade de fiinţă". În cazul devenirii este vorba de „fiinţa din lucruri". Devenirea de dragul devenirii este devenirea fiinţei din lucruri, care poate fi împărţită, la rândul ei, în anorganică şi organică, vegetală şi animală, pe care Noica o numeşte „devenire întru devenire lipsită de conştiinţă", după care urmează devenirea întru devenire „însoţită de conştiinţă subiectivă" şi, ultima, ce-a însoţită de „conştiinţă obiectivă". Abia după aceasta urmează „devenirea întru fiinţă".

Pentru precizare terminologică, devenirea întru devenire este devenirea fiinţei din lucruri, cu toate nuanţele sale, iar devenirea întru fiinţă este, de fapt, devenirea întru „fiinţa propriu-zisă", numită şi „fiinţa în ea însăşi" sau „fiinţa ca fiinţă". Noica operează aici, în stil aristotelic: în loc de substanţă (*ousia*, de la *eimi* = a fi) primă şi substanţă secundă, zice „fiinţă de primă instanţă" şi „fiinţă secundă" sau de „a doua instanţă". Dacă ar fi utilizat terminologia latină modernă, atunci ar fi putut să spună că devenirea întru devenire este a existenţei, iar cea întru fiinţă reprezintă ceva diferit, care merită o atenţie specială, pentru faptul mereu repetat că, în istoria filosofiei, s-a început cu fiinţa. Dar şi Noica începe, terminologic, tot cu fiinţa (de primă instanţă), ceea ce nu este în favoarea

sintagmei *trecerii la* (sau întru) ființă, fără adaosul „de a doua instanță".

Independent de aspectele terminologice, pe linia rostirii filosofice românești, Noica face legătura devenirii, cum s-a amintit deja, cu *facerea*, ca semnificație originară, înțeleasă ca „ivire pe lume" sau naștere. Dar facerea trebuie să fie și *prefacere*, adică „trecerea dintr-o stare în alta, schimbare". Prefacerea este însă o schimbare fără o direcție precisă. Se face aici legătura cu *trecere – petrecere*, care sugerează „o pierdere a lucrului" sau a ceva în genere și conduce la *desfacere*.

Așa se petrec lucrurile în lumea devenirii întru devenire, în lumea lui ce este, a ființei prime care totuși, zice Noica, „trădează o năzuință spre ceea ce trebuie să fie".

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

14) SEMNIFICAȚIILE PARTICULEI „ÎNTRU" ȘI DESPRE „DINTRU"

Constantin Noica, printre multe considerații, uneori șocante pentru analogiile neașteptate pe care le punea în joc, a încercat o caracterizare a perioadelor filosofice prin termeni gramaticali. Antichitatea greacă ar putea fi caracterizată, mai ales prin preocupările ontologice ale filosofilor, ca ținând de substantiv, de substanță sau de subiect. Realitatea este că, într-adevăr, termenul de *hypokeimenon*, însemnând originar „subsistent" și „substrat", a sfârșit prin a fi considerat „subiect".

Față de rigiditatea subiectului, de regulă substantiv, cu nominativul său, mai târziu a început să intereseze mișcarea, călătoriile, deplasarea și, ca atare, verbul, urmat apoi de ponderea adjectivului, mai ales în perioada Renașterii, în care predomina, în mod evident, diversitatea, coloristică și formală. După care, metodologismul adverbial a devenit preponderent în epoca modernă, iar în cea contemporană, prin logicismul exagerat, de tip matematico-simbolic, operațional, au început să predomine particulele neflexionare: conjuncții, disjuncții și implicații. Ceea ce ne duce cu gândul și la interjecții, și, într-un fel sau altul, la pierderea raționalității și chiar a vorbirii.

BCU IAȘI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Fenomenul a fost surprins şi de către marii scriitori ai secolului trecut. Oratorul din *Scaunele* lui Eugen Ionescu sau seducătorul olandez din *Muntele Vrăjit* înlocuiau cuvintele prin interjecţii şi gesturi, adică printr-un fel de umbre ale cuvintelor. Dar acestea sunt cazuri extreme, particula sincategorematică fiind cunoscută şi utilizată şi în logica tradiţională. Ce-i drept, nu în exces şi la locul potrivit, ca celebrul *deci*, ca semn al conchiderii, folosit astăzi în exces, precum şi degeneratul *păi* (apoi, apăi, păi), ca particule de început ale propoziţiilor. Să ne aducem aminte însă de numeroasele particule din greaca veche, de genul lui *to men*, *to de*, *de, ge* şi multe altele cu care erau împănate frazele gânditorilor antici, pe care nici nu le mai traduc modernii. Importanţa lor s-a dovedit însă fundamentală pentru distincţia, de exemplu, a interpretării silogismului ca propoziţie sau teză, când este enunţat prin „dacă ..., atunci" sau prin „deci".

S-ar putea observa, la Noica, un oarecare regret pentru reducţionismul logico-matematic, dar în nici un caz o nerecunoaştere a utilităţii tehnico-ştiinţifice a „particularismului", dacă putem să-i spunem aşa, din perioada noastră. Nu trebuie să ne mire, prin urmare, interesul lui Noica pentru semnificaţiile operative ale particulei „întru". De mirare este altceva, faptul că şi-a concentrat interesul *numai* la aceasta.

Sursa lui *întru* este, cum s-a spus, biblică („Întru început a fost rostirea", cum traduce Noica începutul *Evangheliei după Ioan*). Este un termen care nu numai că „i-a lipsit lui Hegel", dar le-a lipsit

şi traducătorilor *Evangheliei după Ioan* şi chiar lui Ioan însuşi care folosea grecescul *en* (= în), dacă nu vrem să extindem consideraţiunile şi asupra primului cuvânt al *Genezei*. Traducătorii români l-au înlocuit apoi pe *întru* cu *la* („La început..."), în celelalte traduceri europene fiind utilizat *în*, după grecescul *en*.

Hermeneutic vorbind, ne interesează dacă *întru*, în loc de *în*, nu spune cumva mai mult decât trebuie. Poate că tocmai *la*, prin puţinătatea lui şi distanţarea de subiectul acţiunii, care participă *la* ceva exterior lui, se duce *la* ceva preexistent, faţă de *în*, care îl plasează în centrul acţiunii, dar care nu poate fi utilizat în română, semnalează utilitatea lui *întru*. *În* ceva presupune interiorizare. Cineva care se duce, să zicem, *la* biserică şi cineva care intră *în* biserică, este evident că întreprinde ceva deosebit, dar, în ambele cazuri, biserica este preexistentă, în afara credinciosului sau cu el înăuntru.

Este vorba însă în *Biblie* de *Începutul* care este făcut de către Dumnezeu, iar Dumnezeu, fiind anterior *Facerii*, nu participă doar *la* aceasta şi nici nu se găseşte doar *în* ea, ci acţionează în vederea ei, adică *întru* constituirea ei sau a Începutului.

În cazul de faţă mai există un motiv pentru utilizarea lui *întru* în loc de *în*. Este vorba de faptul că *începutul* în genere conţine deja particula *în*. *Început* provine din lat. *incipio, incipere*; *in* + *cipio* (> *capio, capere*, din rădăcina *cap-*). „A începe" ar însemna *a fi în cap*(*ăt*). De aici greutatea de a

utiliza doi de *în* (*în* început), ceea ce nu exclude însă impunerea sintagmei prin uzanță (*în* încăpere, de exemplu). Oricum, *întru început* din românește parcă sună mai bine decât traducerile din alte limbi cu *în*-urile lor, iar la locul respectiv din versetele biblice sună mai bine și spune mai mult decât *en*-ul grec. Iar acest „mai mult" nu ne îndepărtează, ci ne permite să „adâncim" semnificația contextului. La care se adaugă, firește, și celelalte sensuri ale lui *întru*.

Noica, urmărind aspectele opoziționale ale cuvintelor, zicea că *întru* este un termen care i-a lipsit lui Hegel, căci, deși provine din lat. *intro*, care înseamnă „înăuntru", în română, spre deosebire de celelalte limbi europene care l-au preluat, el înseamnă și *în*, dar și *spre*, respectiv *înspre*. Exprimă tendința către, năzuința etc. *Întru* nu înseamnă ca atare nici înăuntru, dar nici în afară. Este, zice, Noica, un fel de „a nu fi în", înțeles ca un „a fi în", adică un cuvânt potrivit care să redea tocmai *devenirea*. Aceasta, în accepțiunile favorite ale lui Noica: „O deschidere către o lume închisă" sau „o căutare a ceva dinainte găsit". Și Noica se bucură în locul lui Hegel, pentru faptul că *întru* sugerează („și poate numai prepoziția aceasta, în folosința ei românească") drumul către ființă, spre care nu mergi ca și cum ar fi ceva străin și exterior, căci „ființa înseamnă tot ce este mai apropiat lucrurilor". „Către ființă mergi și devii, așa cum merge și devine totul, fiind în același timp în ea". Regăsim aici, într-o formă aparte, fundamentul teoriei ontologice a lui Noica, după care există mai

multe grade sau niveluri ale ființei, unul în care ne găsim (ființa din lucruri), și altul spre care tindem (ființa propriu-zisă).

Fiind un adevărat „nod de contradicții" și „vocabulă dialectică de prim ordin", cu semnificații mai ales în „știința nouă", care „nu caută orbește, în nesfârșitul lumii, ci în ceea ce deține dinainte, într-un fel", Noica imaginează un mers circular al gândirii, care, în mod surprinzător, pare a fi aristotelico-hegelian: „Iar gândul este mișcarea închisă cea mai vastă, cuprinzătoare de oricâte lumi și timpuri, o mișcare *întru* sine".

Un alt concept operativ, pentru Noica, pe care îl pune în joc particula *întru*, este acela de „câmp". El ar reuși să cuprindă multitudinea de sensuri a lui *întru*, cu toate că s-ar putea vorbi și despre mai multe câmpuri ale acestuia, prioritar fiind cel spațial.

Sunt menționate cele mai importante implicații filosofice ale utilizării în limba română a particulei *întru*, pe care le-a și aplicat Constantin Noica în cadrul sistemului său filosofic. Prima se referă la circularitatea pe care o implică *întru*, prin presupunerea, din perspectivă gnoseologică, a obiectului de investigație întru care se face investigația, respectiv a rezultatului scontat. A doua se referă la situația opozițională a „închiderii" circulare față de o „deschidere" pe care o presupune *orientarea* circularității. A treia o constituie, prin zona sau câmpul pe care îl descrie, categorial vorbind, limitația ce nu limitează, respectiv „categoria uitată

din tabla kantiană". Şi, conchide Noica, dacă n-ar fi decât o prepoziţie, s-ar putea spune că întru „este un sistem de filosofie". Nu este, firește, un sistem de filosofie, dar constituie premisele unui astfel de sistem, pe care le-a şi utilizat Noica la construcţia propriului său sistem, al devenirii *întru* fiinţă.

Revenim însă asupra particulei *dintru*, care sugerează, evident, aceleaşi implicaţii filosofice, dar *opuse* faţă de precedentele: se porneşte, să zicem, spre ceva la care s-a ajuns oarecum, dar se şi pleacă de la ceva neaşteptat, deşi mai bine cunoscut; există orientări pentru direcţia de sosire, dar şi pentru cea de pornire, iar plecarea însăşi, părăsirea circularităţii, dovedeşte lipsa de limitare a limitării, a încercuirii. Şi dacă sensul major filosofic al primei particule este *întru fiinţă*, atunci şi sensul celei de a doua este *dintru fiinţă*.

Şi chiar în *Evanghelia după Ioan*, vechii traducători, cât şi cel din 2001, au simţit nevoia să traducă acelaşi *en arche* din greceşte cu „întru început", când este vorba despre declanşarea procesului de creaţie a lumii de către Dumnezeu, când se referă, cum interpretează şi I.P.S. Anania, la relaţia Logosului cu eternitatea, dar prin „dintru început", când se raportează la temporalitatea ulterioară creaţiei.

Există multe locuri prin care poate fi ilustrată motivaţia lui Noica pentru ignorarea particulei *dintru*, în mod special în relaţie cu fiinţa.

Circular sau nu, traseul devenirii este predeterminat să tindă *progresiv* întru ceva superior, de la

anorganic la organic, de la vegetal la animal, de la animal spre om; de la sensibilitate spre inteligență și apoi spre rațiune. Până și timpul trece de la rotitor spre rostitor, spre „timpul împlinitor al omului". Ființa desăvârșită este „capătul de drum" fără întoarcere. Suntem ființe, consideră Noica, fără să-l supere semnificația de „viețuitoare" a ființei, care „năzuim către plinătatea de ființă"; care trebuie să ne fie dată printr-o „devenire și o conștiință a ei; care să ne ducă la, iar nu să ne întoarcă de la ființă".

Noica gândește aici, ca și în alte locuri, aristotelic, kantian și hegelian, uitându-l pe Platon, care, contrar evidenței, se gândea, cu exemple mitologice, nu numai la începutul, ci și la sfârșitul lumii, cum o face și autorul revelației (*apokalypsis*) finale din *Noul Testament*, care s-ar putea să nu fie doar catastrofal, ci și un rezultat al involuției.

Dar acceptarea lui *dintru* ar aduce cu sine și o altă viziune despre procesul dialectic, cum îi zice Noica: dacă *devenirea* este legată de *întru*, *dintru* determină, în mod firesc, *revenirea*; tot un fel de circularitate, în care să fie puse în joc ambele particule opuse, ca și procesele pe care le determină. Ceea ce, din punctul de vedere al lui Noica, nu l-ar mai fi bucurat pe Hegel. Dar *revenirea dintru ființă* nu înseamnă neapărat regres, adică „întoarcere" la ceea ce a fost înaintea ființei, ci poate să conducă, într-un alt sistem al dreptei filosofări, la adevărata realitate (ca realizare a ființei) și apoi la existența reală care, în mod evident, este *ulterioară* ființei.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

15) DEVENIREA ÎNTRU FIINȚĂ ȘI REVENIREA DINTRU FIINȚĂ

S-ar putea spune că nu numai filosofii au simțit ispita de a reduce totul la ființă, la un singur termen, în afara căruia nu ar mai fi nimic, căci nu poți spune, cum se zice uneori, că ar fi și neființa, deoarece, dacă aceasta ar fi, atunci n-ar mai fi neființă. Dar se pare că și tendința limbilor a fost aceasta, a celei vechi grecești nefiind o excepție. Numeroaselor aspecte *diferite* la care se referă ființa le corespunde formele flexionare *diferite* ale verbului „a fi". Mai cu seamă în limba greacă, dar nu numai în aceasta. Inexistența în anumite limbi, mai mult sau mai puțin neflexionare, a verbului „a fi" sau a vreuneia dintre formele sale poate să conducă la complicații logice. Lipsa formei flexionare a verbului „a fi" la modul indicativ prezent, persoana a III-a singular, *este*, de exemplu, face imposibilă înțelegerea propoziției *de tertio adiacente*. Rușii sau ungurii, pentru explicitare, îl introduc pe lat. *est*: *Socrates [est] ember* (Socrate este om) sau *Socrates [est] celovec*. De multe ori traducătorii suplinesc lipsa vreunui termen cu introducerea termenului străin. Este cazul lui *Dasein* sau *Seiende* din germană. Există și metoda traducerii aproximative urmată de

termenul străin în paranteză. Paradigma verbului grecesc *eimi* este imposibil de redat, în întregime, într-o altă limbă şi, mai ales, prin utilizarea, şi în traducere, doar a formelor flexionare ale verbului „a fi".

Originalitatea investigaţiei lui Noica rezidă în faptul că nu a încercat traducerea formelor respective, cum o făcea, de exemplu, Athanase Joja, care zicea *fiindul* pentru *to on*. La Noica nu apare decât termenul *fiinţă* cu „gradele" ei, cel mai mic grad era *fiinţa din lucruri*, numită uneori şi *fire* (tot de la „a fi") sau *realitate* şi rareori *existenţă*. Dar Noica era încântat de maniera în care încercase Cantemir să facă traduceri: pentru *to ti esti* (ce este-le) „estimea", pentru care avem astăzi „esenţa", din lat. *esse*.

Cine reuşeşte să înţeleagă şi să diferenţieze diferitele grade ale fiinţei ar putea să fie mulţumit de relatările lui Noica despre devenirea întru fiinţă, ştiind că devenirea, cu toate variantele sale (întru devenire) este totuşi o devenire a fiinţei (dar a celei din lucruri), iar cea întru fiinţă este spre „fiinţa secundă" (corespunzătoare *substanţei* secunde, la un Aristotel tradus în latină: *ousia=substantia*). Şi, odată cu apariţia omului şi a raţiunii sale, de transformare a devenirii în *devenință* (devenire + fiinţă) spre „ultima instanţă a fiinţei" sau „fiinţa ultimă".

S-ar părea că „fiinţa ultimă" îşi face încercarea în orice limbă, independent de străduinţele filosofilor, care, oricum, vin întotdeauna prea târziu, dar nu

reuşeşte pretutindeni, cum a reuşit în limba greacă. Sau poate că intervenţia filosofilor greci s-a făcut la momentul potrivit din evoluţia acestei limbi, adică nici prea repede, când nu se formase ca atare, dar nici prea târziu, când era deja canonizată. Cultura greacă nu este la prima reuşită de acest fel. Cea mai importantă a fost desigur, mitologia, care a răbufnit în poemele homerice şi „s-a dat în spectacol", chiar la propriu, în tragediile antice, cum remarcase Nietzsche. El n-a înţeles însă faptul că tragedia, să-i zicem „mitologică", murise pentru totdeauna, odată cu mitul şi, mai ales, cu cei care credeau în mit, cu grecii antici şi cu limba lor „de cristal". Aşa se explică de ce considera Hegel că spectacolul tragic, cu amestecul de muzică şi cor, ar fi condus (asta cu reprezentarea din vremea sa) la un fel de „mârâială colectivă". Da, s-ar fi ajuns la aşa ceva, dacă actorii ar fi vorbit în prusaca fonfăită a lui Hegel, în hardughiile teatrelor germane şi pe ritmurile fanfarelor militare sau ale „ciocanelor" de orgă. Dar nu acestea sunt motivele pentru care n-a reuşit Wagner să renască tragedia prin muzică şi mit. Trecuse vremea tragediei ...

Aceasta a fost şi soarta mitologiei româneşti, cu motive adesea comparabile cu cele greceşti, dar a cărei „cântare" nu s-a făcut la vremea cuvenită şi nici de către „homerul" potrivit, ci aproape după două milenii. Dar cu filosofia nu s-a petrecut la fel?

Noica zicea că un Eminescu al filosofiei româneşti nu s-a născut încă. Dar filosofia

românească s-a născut totuşi. Şi, dacă există un sentiment românesc al fiinţei şi o rostire corespunzătoare acesteia, înseamnă că se poate ivi şi un Eminescu al filosofiei noastre, cu toate că am avut deja, chiar cu mult înainte de Eminescu, destui filosofi de „formula unu", adică făcători de sisteme filosofice. Şi, cel puţin unul, Principele Dimitrie Cantemir, admirat şi de către Noica pentru acest lucru, a încercat să-şi construiască sistemul punând în joc rostirea filosofică românească, respectiv construcţia terminologiei filosofice cu mijloacele limbii române. Şi, trebuie spus, la un moment prielnic al edificării acesteia, când un termen ca „feldeinţă", în loc de neologismul „calitate", de provenienţă latină pe filieră franceză, s-ar fi putut statornici în limba filosofică românească. Dar n-a fost să fie aşa, iar termenul n-a rămas.

O statornicire prin canonizare (prin reguli şi canoane) ar fi însemnat, în preajma anului 1700, după stilul cronicarilor, stabilirea unei sintaxe a limbii române asemănătoare cu cea grecească sau germană, cu verbele la urmă şi cu infinitive („dădură dos a fugire"). Nici aceasta n-a fost să fie, dar cel puţin „răul acesta" a fost spre bine. Momentul era însă prielnic pentru introducerea în terminologia filosofică românească a întregii game de termeni alcătuiţi din formele flexionare ale verbului a fi: fiinţă, fire, fiire (cum s-a tradus uneori *Sein*), fiind, estime, fiinţare, fiinţător, fienţial, fienţialism, înfiinţare, desfiinţare etc. Ceea

ce nu s-a făcut decât în mică măsură. Cunoscând, mai bine decât oricine, această situație, Noica a încercat reabilitarea semnificațiilor ființei în limba română fără paradigma verbului „a fi", și anume, prin preluarea, pe parcursul devenirii întru ființă, și „traducerea" prin ființă și determinații ale acesteia, a celor mai importante denumiri ale categoriilor filosofice.

Maniera lui Noica, posibilă și corectă, ca și cele enumerate mai sus, n-a fost adoptată în filosofia românească. Aceasta, datorită influențelor latino-franceze. Chiar Mircea Vulcănescu utiliza termenul de „existență" (*Dimensiunea românească a existenței*), care la Noica va deveni „ființă" de diferite grade. Ceea ce nu înseamnă că, pentru a pune în evidență contribuțiile sale, și mai ales sintagma „devenirii întru ființă" și a eventualei „reveniri dintru ființă", este necesară o retranscriere a contextului categorial-filosofic în terminologia noastră.

Este vorba aici de patru dintre categoriile fundamentale pe care le scriem cu majusculă inițială: Subsistența, Existența, Ființa și Realitatea. Haosul inițial și pulsația sunt metafore ale Subsistenței care amintesc de tradiția greacă, dar și de cea modernă a *big-bang*-ului. Formele „precare" ale ființei din lucruri alcătuiesc de fapt Existența: anorganică, organică și umană. Primele două sunt considerate că țin de fire. Procesual este vorba de multiplicare și schimbare la nivel anorganic și de transformare

şi dezvoltare la nivel organic, ceea ce se numeşte la Noica „devenire întru devenire", după care urmează, la nivel uman, devenirea propriu-zisă, considerată „devenire întru fiinţă", iar sintagma este într-adevăr sugestivă, căci presupune trecerea (prin cunoaştere) de la ceea ce există (în spaţiu şi timp), fiind senzorial-perceptibil, la ceea ce este gândibil, cogitabil despre ceea ce există, trecerea de la individual la singular, apoi la specie, gen şi genul suprem sau categoria filosofică. Acestea sunt toate forme ale Fiinţei, ale lui *ce este* faţă de *ceea ce există*. Dar cunoaşterea operează cu forme *concrete* ale Fiinţei, asupra unor individuali din *anumite* domenii, cu singularii, speciile şi genurile lor, care conduc la ceea ce se numeşte Realitate, adică la o concepţie despre Existenţă prin intermediul Fiinţei. Ea presupune o „revenire dintru Fiinţă" (care la Noica nu mai apare), cu semnificaţia de plecare *de la* Fiinţă, dar *cu* Fiinţă cu tot. Şi este o „revenire", căci înseamnă orientarea Fiinţei *către* Existenţă, dar nu o întoarcere *la* aceasta, de care se temea Noica. Deşi, principial, ea este posibilă, condiţia fiind aceea a dispariţiei, din anumite motive, a omului.

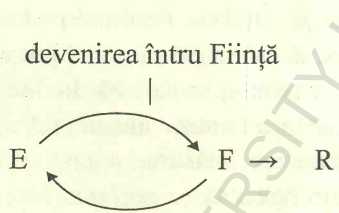
„Revenirea dintru Fiinţă" ţine de rostirea filosofică românească şi este de asemenea o sintagmă care lipseşte sau pe care n-am mai întâlnit-o noi şi care ar trebui să sugereze trecerea categorial-filosofică de la Fiinţă la Realitate prin intermediul revenirii la Existenţă. Domeniile Existenţei, deşi se porneşte de la ea şi se revine la ea, par de nerecunoscut la

nivelul Realității, care cuprinde: adevărul, frumosul, binele, dreptatea și libertatea. Toate au legătură cu Existența, cu ceea ce există, și cu Ființa, cu ceea ce este, dar reprezintă, în același timp, o trecere, pe tărâmul ideal sau imaginar, al lui *ceea ce ar trebui să fie*. În fine, Realitatea ideală (statul ideal la Platon, să zicem, în care să domnească dreptatea, sau cel comunist, în care să domnească libertatea) presupune *realizarea*, într-un fel sau altul, adică într-o oarecare măsură, a unei Existențe Reale, care, cu timpul, să se apropie, în ciuda eșecurilor permanente, de idealurile Realității.

Această „progresie" a existat, și Noica era convins că, în ciuda „precarităților", se merge înainte. El apucase în copilărie tramvaiele cu cai și celebrele birje, gramofoanele, patefoanele, primele emisiuni radiofonice și primele televizoare (care, ce-i drept, nu-i plăceau, cum nu-i plăcea nici mașina de scris și nici calculatorul), dar observa progresele tehnice, adică transformarea Existenței brute, prin intermediul Ființei și al Realității, în Existența Reală. Numai că, în ciuda circularității programatice („cercul în conștiința filosofică"), era convins că nu mai există cale de întoarcere, nici măcar relativă. Nu-l putem combate, cel puțin până astăzi. Și nici nu ținem neapărat, de dragul demonstrației, să ne apuce sfârșitul lumii tocmai acuma când avem și noi ocazia să mai publicăm câte o carte.

Dar trebuie totuși, cu toate că nu ne plac schemele cu cerculețe, să reprezentăm această circularitate

„vectorială" care cuprinde trecerea de la Existență (E) la Ființă (F), numită, în spiritul rostirii filosofice românești, *devenire întru Ființă*, ca și trecerea de la Ființă la Realitate (R) prin intermediul *revenirii dintru Ființă*.



Ceea ce se observă, în afara simetriei opuse dintre devenire și revenire, este faptul că ultima săgeată, de la Ființă la Realitate, nu are denumirea menționată. Noica îi zice „devenință", sugerând că nu mai este vorba de o progresie către sau *spre* Ființă, ci de una *a* Ființei, care nu mai tinde către altceva, căci ea este capătul drumului fără întoarcere. Categorial, ființa lui Noica cuprinde, ca ființă în sine (ființa ca ființă), și Realitatea, și Existența Reală (nediferențiate clar), și, ca atare, ar putea fi adoptată numai ca termen tehnic, putând să-i spunem și altfel, dar, adoptându-i semnificația (ca devenire *a* ființei), nu mai poate fi introdusă în schema Existență, Ființă, Realitate, care ține de un alt sistem categorial filosofic, mai precis, de sistemul filosofiei pentadice. „Devenința" este

BCU MIHAI EMINESCU TRUST UNIVERSITY LIBRARY

însă și rămâne un termen potrivit pentru sistemul filosofic al lui Constantin Noica.

Important este faptul că *devenirea întru ființă* poate fi preluată, printr-o interpretare corespunzătoare și într-un sistem categorial-filosofic în care se face distincția între Existență și Ființă, iar în filosofia pentadică, în care este distinctă și Realitatea, poate fi adoptată și *revenirea dintru ființă*, care ne-a fost sugerată de aceleași texte din *Prologul* la *Evanghelia după Ioan*, în traducere românească veche, din care s-a inspirat cândva și autorul *Rostirii filosofice românești*.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II.

GÂNDURI DESPRE CONSTANTIN NOICA

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1) ÎNTREBAREA DESPRE FIINȚĂ

Asemenea fiului risipitor din propriile sale pilde, Constantin Noica se reîntoarce cu *Devenirea întru ființă* pe tărâmul filosofiei pure, regăsind astfel, după semne numai de el ştiute, drumul către casă.

L-au întâmpinat, cum era şi firesc, mai întâi vecinii literați. Obişnuiți însă cu tainul lor, de care Noica nu mai face aici risipă, ei s-au mulțumit să-l aclame, în felul lor, de la mare distanță. Şi totuşi temători. Ici, colo semne subțiri de exclamație.

Reîntors după atâta amar de vreme, pe Noica avea să-l pască destinul lui Epimenide, să nu-şi mai regăsească fraţii şi părinții. Să trezească la el acasă mai mult nedumerire. Căci Noica vine cu întrebări în loc de răspunsuri. El te miră, nu te dumireşte. Te aruncă în valurile tulburi ale începutului. Ale lui „ce este?", în loc de „aşa este". Predându-ți lecția aspră a filosofării: totul de la început! Aprecieri deci cu rezerve (cum că aşa şi pe dincolo) din partea „confraților", care, vorbind o altă limbă, încearcă să-l traducă, să-i selecteze, după ureche, melodiile cu sunet cunoscut: cerculețele figurative ale devenirii, particula „întru" (devenită proverbială) sau răbufnirile critice la adresa logicii clasice.

Noica se reîntoarce însă din lungile sale risipe ca leii Atlasului, cum le zice Balzac marilor creatori. Cu coama încărcată de pulberea grea şi spinii tăioşi ai deşertului. El calcă apăsat şi scoate sunete grave. Să lăsăm deci deoparte fundiţele potrivite pentru căţeii domnişoarelor bătrâne, despărţirile cu bezele şi melodramele jurnaliere, bune de adormit ţâncii. Să nu ne jucăm cu leii Atlasului!

Indiferent de limbajul adoptat, problema fiinţei rămâne fundamentală. De altfel, nu s-a stins încă vâlva iscată de Heidegger în jurul acelei întrebări de mult uitate: ce este fiinţa? Răspunsul însă, pe care a încercat acesta să-l împletească din cuvinte înnădite, în maniera aglutinantă a limbii germane, n-a mulţumit pe nimeni. Şi astfel, fiinţa, trezită o clipă din lunga-i hibernare, s-a reascuns în bezna existenţei. În grota pe care i-o săpase de mult gândirea pozitivistă. Existenţialismul modern i-a şters până şi semnul de întrebare, lăsând s-o bântuie din urmă neantul.

Devenirea întru fiinţă a lui Constantin Noica reprezintă o nouă încercare de a repune întrebarea despre fiinţă. Faptă temerară, având în vedere eşecul filosofului din Freiburg.

Noica nu se întreabă însă numai „ce este fiinţa?", ci *cum* şi *cui* trebuie pusă această întrebare. *Cum* se întreabă despre fiinţă ne va răspunde în primul volum al lucrării – metodologia fiinţei, care este, în esenţă, o carte despre dialectică: despre fiinţă şi devenire şi despre unitatea lor.

Orice dialectică presupune cel puțin o contradicție. Deci, doi termeni. Dar dacă aceştia se devorează reciproc, asemenea leilor din anecdotă, nu vor rămâne de pe urma lor decât resturile cozilor. Contradicția, zice Noica, trebuie să fie *unilaterală*. Numai devenirea contrazice ființa, fuge de aceasta, pe când ființa o caută. Fugind *de* ființă, devenirea sfârşeşte prin a alerga *după* ea. Traiectoria cea mai prielnică pentru această „fugă", în care a te îndepărta de ființă înseamnă a te apropia de ea, este *cercul* – imaginea devenirii întru ființă. Este vorba deci de o dialectică diferită de cea a lui Hegel, a cărei obârşie se găseşte, după Noica, în tabela categoriilor lui Kant.

Terminologic, Noica zice „temă" în loc de „teză", şi „antitemă" în loc de „antiteză". Pui tema, zice filosoful, o contrazici printr-o antitemă, iar din conflictul lor scoți o teză care tinde să revină la temă. Cercul dialectic fundamental, în patru timpi, este: ființa, devenirea, devenirea întru ființă, ființa regăsită. Momentele respective sunt caracteristice pentru ceea ce Noica numeşte rațiune (conştiința devenirii întru ființă), în opoziție cu intelectul.

Pe planul rațiunii, Noica propune aici o nouă dialectică, ceea ce, filosofic vorbind, este un lucru foarte important, care poate să ducă la o nouă filosofie. Nouă, cel puțin ca expunere. Trebuie, în orice caz, să ducă la elaborarea unei noi teorii a rațiunii, care, în termeni uzuali, nu este altceva decât o nouă *logică a rațiunii*. „De

data aceasta va trebui să lăsăm problema deschisă, zice Noica, până la constituirea efectivă a unei dialectici corespunzătoare, adică a unei adevărate Logici dialectice". „De data aceasta" sugerează o promisiune, pe care autorul ne-o face în preajma anului 1950. Despre logica aceasta ni se spune că ar tinde să acopere *Logica* lui Hegel. O perspectivă care se deschide ar fi, *nota bene*, de a regândi această logică.

Lucrarea se încheie cu câteva considerații despre rațiune, care apare ca rațiune a omului, în jurul căruia pivotează totul. Dacă nu există rațiune dincolo de om, zice Noica, atunci omul este „ființa lumii". Cu alte cuvinte, rațiunea omului = ființă. Dar aceasta este numai una dintre alternative, căci tot aici se întreabă dacă nu cumva există devenire întru ființă „dincolo de om", căci atunci ființa (și implicit rațiunea) este și ea dincolo de om, cu om cu tot.

Metodologia astfel concepută oferă deci perspectiva elaborării unei logici dialectice afirmative, care ar însemna desăvârșirea modului în care trebuie pusă întrebarea despre ființă și sugerează că aceasta ar putea fi pusă nu numai omului, ci și „dincolo" de om.

După 30 de ani (ca-n poveste) Noica revine numai asupra ultimei probleme. El consideră, în opoziție cu Heidegger, că întrebarea despre ființă nu trebuie pusă unui existent privilegiat – omului, care este existentul ce se întreabă despre ființă

– ci *oricărui* existent. Deci, ființa trebuie căutată pretutindeni. Problema ființei devine astfel atotcuprinzătoare pentru filosofie. Este vorba, în fond, de o reconsiderare a lumii din perspectiva ființei.

Surprinzător este faptul că Noica, deși reia multe probleme din primul volum, nu aplică metodologia dialecticii neliniare. Lucru scuzabil, dacă gândim în termenii lui Hegel, care zicea că marele merit al lui Aristotel nu constă atât în elaborarea unei teorii precise a demonstrației silogistice, ci în faptul că odată elaborată, Aristotel n-o mai aplică niciodată, lăsând astfel libertate deplină spiritului.

Teoria ființei sau ontologia este construită mai degrabă triadic, Noica optând în volumul al doilea mai mult pentru Hegel decât pentru Kant, pe care nu poate să-l uite însă nici de data aceasta (cel puțin în privința „limitației care nu limitează" = categorie de inspirație kantiană).

În rezumat, Noica pornește de la o stare inițială de haos, care ar precede devenirea și deci ființa. Ontologia propriu-zisă începe cu principiul contradicției unilaterale (din primul volum): lucrurile nu sunt ființa, dar ființa nu este fără lucruri.

Inițial, ființa ar fi o a treia modalitate, între substanță și funcțiune, un principiu lăuntric al oricărui lucru care îl face să se „închidă" în sine, să persiste și, totodată, să se „deschidă", să tindă către (întru) ceva. Această stare este numită

„pulsație sporitoare", ceea ce creează „situația originară" și oferă posibilitatea ființei – un fel de „tensiune" care creează „distensiune" și formează astfel un fel de „câmp". Progresia se face triadic și se concretizează în „temporalitate, spațialitate, câmp", din care se naște „modelul ontologic", tot triadic, de data aceasta explicit hegelian: individual, general, determinații. Individualul apare sub regimul spațialității, generalul sub al temporalității, iar determinațiile sunt legate de câmp.

Unitatea individual, general, determinații redă ființa din lucruri. Dar, până s-o redea, ea este supusă unor „precarități" (maladii) sau combinații nereușite ale celor trei componente, din care apar: neantul, vremelnicia, aparența, conștiința și devenirea. Abia ultima, care le conține și le suprimă pe celelalte, este ființa din lucruri.

În acest punct, Noica resimte din nou nevoia de rescriere a *Logicii* lui Hegel. Cu toate acestea, el apelează tot la Kant, identificând devenirea cu „limitația care nu limitează".

Ființa nu se reduce însă la devenirea lucrurilor. Ea persistă și după pieirea acestora prin „elementele" în care lucrurile se descompun și din care se dovedește că au fost compuse. Persistă prin speciile și genurile cărora le aparțin lucrurile: indivizii pier, dar speciile rămân. Elementele acestea, ca și genurile supreme ale lui Platon, au capacitatea de a se compune. Ele se aseamănă cu categoriile, dar diferă de acestea prin proliferare și subzistență,

şi cu entităţile medievale de care diferă însă prin activitate şi productivitate.

Dintre toate elementele, *raţiunea* se identifică în cea mai mare măsură cu „fiinţa de a doua instanţă". Dar, cum fiinţa s-a dovedit că străbate, într-o formă difuză, întregul ciclu al devenirii, raţiunea însăşi se dovedeşte, la rândul ei, imanentă realităţii şi supusă unui tip aparte de devenire, pe care Noica îl numeşte „devenirea". În felul acesta însă, autorul ajunge din nou pe tărâmul logicii, dovedind necesitatea acesteia ca teorie a raţiunii în devenire. Se pare, având în vedere ultimele sale scrieri, că Noica s-a hotărât, în fine, să purceadă la elaborarea logicii, de mult promisă.

În felul acesta, cu al doilea volum, Noica încheie un sistem al fiinţei, care, în ciuda oricăror adversităţi, ocupă un loc aparte în filosofia românească. Un sistem original, în care fiinţa nu mai este căutată „de-a dreptul", cum se face în ontologiile clasice, ci mijlocit, pornind de la cele mai „umile situaţii ale materiei", de la devenire până la devenire, plimbând deci *întrebarea* despre fiinţă prin toată filosofia. Cum rămâne însă cu *răspunsul* ?

Se zice că unul dintre poeţii noştri s-ar fi dus în vizită la Heidegger cu un buchet de flori. Acesta l-a primit bucuros, amintindu-şi de celebrele sale seminarii din tinereţe, la care „die Lateiner" (românii) participaseră cu atâta vervă. Poetul nostru avea însă un gând şi de aceea l-a întrebat pe Heidegger ce înţelege propriu-zis prin „Dasein". Se

zice că bătrânul filosof l-ar fi rugat să bea mai bine un pahar de vin şi să discute despre vreme.

Poate că vreunul din tinerii poeţi, care îl vizitează pe Noica la Păltiniş, se va duce într-o zi la el, c-o floare, şi-l va întreba ce înţelege în definitiv prin „fiinţă". Noi n-am făcut-o niciodată. Am discutat de-a dreptul despre vreme, care, la Noica, atât de spornic vremuieşte. I-am spus-o însă, şi o repetăm, toate bune şi frumoase, dar să vedem, totuşi cum stăm cu logica?

(1982)

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

2) ÎNTREBAREA CU TREI INTRODUCERI

Devenirea întru ființă a lui Constantin Noica ne liniștise, oarecum, cu privire la întrebarea despre ființă, căci, plimbată prin întreaga lume a lucrurilor și a gândului, ființa părea că își istorisește aici propria-i poveste. Noica ne arăta, într-adevăr, cum aceasta devine, se plămădește dintr-un fel de haos, se extinde și, alergând după sine însăși, se prinde în hore circulare, pe care le joacă în patru timpi. Este aici un fel de moară, la care, odată ajunsă, ființa se macină pe roatele devenirii, de la haos până la devenință. Ființa, cu alte cuvinte, *nu este*, ci se face și se preface.

Ce-i drept, rămâneau totuși nelămurite cel puțin trei probleme în legătură cu „procesul" ființei. Două se referă la „capetele" lui: la ceea ce a existat înaintea devenirii întru ființă și la ceea ce va exista *după ce* ființa se va institui ca ființă. În termenii de care îi plăcea lui Noica să facă uz, s-ar putea vorbi, mai întâi de o *prevenire* a ființei, care să-i facă cu putință devenirea, și, apoi, după instituirea ei, de o *revenire dintru* ființă, de o trezire la realitate. Căci, altfel, ființa, cu devenirea-i cu tot, ar rămâne, în împătrita ei circularitate, la fel de eterică și ireală ca ființa sferică a lui Parmenide.

A treia problemă se referă la circularitatea însăşi, la imaginea şarpelui care îşi înghite coada. La ceva care se consumă pe sine, la cercul care, oricum l-am considera, prin închiderea ce-l defineşte, riscă să rămână *vicios*.

Acestea sunt, pe scurt, problemele pe care, *după* apariţia *Devenirii întru fiinţă*, le putem urmări, căutându-le o dezlegare, în cele *Trei introduceri la devenirea întru fiinţă* (Edit. Univers, Bucureşti, 1984) pe care Noica ni le-a oferit *a posteriori.*

Prima introducere, apreciată în *Cuvânt înainte* ca „prea întinsă" şi „prea răspândită", cuprinde, într-adevăr, multe probleme care nu se revarsă direct în „albia gândului principal". Raportul dintre *practic* şi *tehnic* este ales pentru introducerea persoanei umane ca iniţiatoare a filosofiei. Se pleacă deci de foarte departe, de la faptul că omul este cel care va face cândva filosofie. Urmează apoi un fel de „fenomenologie a spiritului", care porneşte în mod curios de la *gâlceavă*. Dar nu a „înţeleptului cu lumea" şi nici a „înţelepţilor între ei", ci de la „cearta" obişnuită (Vodă, da şi Hâncu, ba!), care, în loc de păruială, te poate duce la sofistică. La „jungla logică", în care se amestecă argumentele pro şi contra. Urmează apoi un fel de „cunoaşte-te pe tine însuţi", care te poate duce de asemenea la cunoscutul „Ştiu că nu ştiu nimic".

Este şi aici un fel de cerc, de reîntoarcere la nimicul iniţial, care face inutilă până şi gâlceava. Astfel, spune Noica, se curmă „trufia raţiunii". Dar,

pentru a fi cercul cerc real, capătul de drum trebuie să fie şi punct de plecare. Poţi continua deci, dar renunţând la părerea ta sau a altuia. Nu ducându-te, ci lăsându-te dus de drum, ca murgul din poveste. Cu deosebirea că aici drumul nu-i făcut de vrăjitoare, ci se face singur, odată cu dusul. Ţi-l faci, aşa cum se croiesc iarna potecile pe coclaurii Păltinişului, prin dute-vino. Degeaba vei călca alături, nu va fi pe-acolo poteca, pe unde vrei tu, dar nu va fi nici fără tine şi cei care o calcă. „Imperativul" potecii este echilibrul dintre necesitate şi libertate. Aceasta ar fi problema lui cum ajunge conştiinţa obişnuită în câmpul filosofiei. Cum îi este dat fiecăruia să ajungă la filosofie. Căci, după Noica, toată firea „filosofează" în lumea aceasta.

În capitolul al III-lea al primei introduceri ni se spune însă că nu oricine filosofează este filosof şi că începutul filosofării nu este şi cel al filosofiei, deşi aceasta a pornit şi ea, de fiecare dată, tot de la un fel de gâlceavă, haos, irațional etc. Numai în astfel de condiţii, credea Noica, se simte nevoia filosofiei, care să aducă ordine, echilibru. Aşa era la greci, pe vremea sofiştilor; la medievali, pe vremea disputelor teologice; la moderni, pe vremea luptei dintre ştiinţă şi religie, şi la Hegel, pe vremea devenirii iraționale a istoriei. În fine, cu această ocazie, aflăm şi ce era înaintea devenirii întru fiinţă. Era, pe de o parte, devenirea, şi, pe de alta, fiinţa. Dar acestea nu în lume, ci în minţile filosofilor. Şi nu înaintea devenirii întru fiinţă, ci înaintea cărţii cu acelaşi titlu a lui Noica.

Toate bune şi frumoase, dar, în cazul acesta, întreaga discuţie este transpusă pe planul gândirii şi, respectiv, al exprimării acesteia. Nu e vorba de fiinţă şi devenire, ci de cuvintele „fiinţă" şi „devenire", de înţelesurile lor, în mintea unor filosofi ca Heidegger sau Hegel. Dar atunci şi „devenirea întru fiinţă" este o simplă vorbă, o „vocabulă" a dreptei filosofări, cum îi zice Noica în *Cuvânt înainte*, pe care şi-o închipuie „plecată să îmblânzească lumea".

Nu ne-am fi aşteptat la o asemenea turnură. Cert este că, în locul *prevenirii*, Noica ne oferă o *prevestire*. Baza acesteia a constituit-o, în filosofia modernă, o dublă interpretare eronată, pe de o parte, a devenirii, pe de alta, a fiinţei. Devenirea, ne asigură Noica, a fost concepută ca naştere şi pieire, ca repetare mecanică a acestora; iar fiinţa ca ruptă de orice devenire. În ambele cazuri s-ar ajunge însă le nefiinţă, pe care o respinge cu hotărâre. *Sein zum Tode* a lui Heidegger şi „neantul" existenţialiştilor îl confirmă, desigur, dar la Hegel e greu de surprins o astfel de eroare.

Este menţionată însă şi o presimţire a devenirii întru fiinţă la Platon, care concepe o fiinţare fără naştere şi pieire, un fel de „tinereţe fără bătrâneţe şi viaţă fără de moarte". Toate acestea, firește, în lumea Ideilor. Dar te întrebi atunci, n-avea mai multă dreptate Goethe decât Platon? Naşterea şi moartea indivizilor infirmă oare cu ceva evoluţia speciei, devenirea acesteia? Care e greşeala lui Darwin? „Greşeala, zice Noica, este că acceptă

necritic devenirea şi că sfârşeşte astfel prin a consimţi devenirii întru moarte sau simplei deveniri întru devenire" (p. 80).

Răzbate însă din context şi o altă interpretare. Cum că nu Darwin etc. (cu excepţia permanentă a lui Goethe) ar fi greşit, ci natura însăşi, care are o „devenire proastă". Tot realul stă sub semnul curgerii şi al trecerii, tot realul are parte de devenirea multiplicatoare. Numai omul, ni se spune, este capabil de devenire *sporitoare*. Să ne fie însă iertat, dar omul nu *provine* oare şi el din această devenire proastă? Nu este un rezultat al evoluţiei speciilor? Şi atunci, la ce să-i mai zicem „proastă"?

Atâta, cu privire la antecedentele devenirii întru fiinţă. Consecinţele ei, înscrise tot sub semnul lui Anti-Goethe, vor fi soluţiile celor „şase probleme deschise ale filosofiei". Curios, şi aici, ne pare faptul că Noica ne recomandă, în realitate, o singură soluţie, aceea a identificării, reunirii sau „amestecului de limbă". Dar, dacă reunim spiritul cu fiinţa, dacă transcendentul şi transcendentalul coincid, dacă posibilul se identifică cu realul, dacă individualul este universal şi istoria istoricitate, cum ne sugerează autorul, nu vom legifera oare raţiunea lui Babel? Haosul şi indistincţia? Nu va fi abia atunci necesară o filosofie care să le separe din nou, să le pună în ordine şi echilibru? Căci aceasta părea a fi menirea filosofiei.

Întâia introducere a fost scrisă în 1950 şi se referă deci la volumul întâi al *Devenirii întru fiinţă*,

la partea ei metodologică. Ea va fi infirmată de volumul al II-lea (*Tratatul de ontologie*), în care devenirea „cea bună" va acoperi totul, până la cel mai umil lucru, nemailăsând loc pentru nici un „înainte" sau „după". Dar, în acest din urmă sens, ea are o altă demnitate şi nu mai poate fi considerată o simplă vocabulă.

A doua introducere e scrisă prin 1972. Deşi cu alt ton, devenirea e separată şi aici: una a timpului real, *rotitor*, alta a celui *rostitor*. Una este *înaintea* omului, alta *după*. Dar ce aduce omul în plus? Gândirea, logicul. Dacă devenirea întru fiinţă e legată de om, atunci sensul ei este spre gândire, spre logic. În rezumat, prevenirea fiinţei ar consta în evoluţia existenţei până în momentul în care intervine omul. Devenirea întru fiinţă sugerează trecerea de la individual la general, de la concret la abstract, care se petrece în mintea omului. Fiinţa lumii este atunci imaginea ei logică. Dar omul nu se poate mulţumi cu acest simulacru de realitate, el va trebui să revină dintru fiinţă spre existenţa care l-a precedat şi pe care o va privi altfel acum, când o ştie. Omul transformă apoi existenţa brută în existenţă reală, o face pe măsura fiinţei, a gândirii şi logicii. Despre aceste ultime procese ne vorbeşte în continuare Noica.

Primul moment ar fi de natură mito-logică, al doilea logică. În primul, omul transformă existenţele reale în fiinţe imaginare, în al doilea, transformă ideile imaginare în fiinţe reale. În cadrul acestui

proces de „revenire repetată asupra realului", omul transformă până şi timpul. În esenţă, îl scurtează. Pentru aceasta a inventat maşina. Maşinile, în orice accepţie, sunt gânduri, deci fiinţe materializate. Ce-i drept, omul n-a inventat maşina de dragul timpului, ci pentru a transforma existenţa. Şi o face, într-adevăr, mai repede cu ajutorul maşinii.

În contrast cu prima introducere, în care se recomandă identificările, aici asistăm la diferenţieri. Chiar în cadrul individului sunt două naturi: sufletul şi spiritul. Primul îşi face loc în lume aşa cum este ea, celălalt schimbă lumea spre a putea vieţui în ea. Faptul că acestei distincţii i-ar corespunde şi separaţia pe sexe e mai greu de acceptat, iar exemplul cu Goethe, om al naturii şi al sufletului, o infirmă total.

În rest, cu note aproape apocaliptice, Noica descrie revenirea dintru fiinţă şi transformarea radicală a lumii, prăbuşirea naturii şi chiar părăsirea pământului.

La începutul introducerii (p. 93) se vorbea însă şi de „timpul devenirii întru fiinţa propriu-zisă", ca un al treilea moment, după cel logic. Se dovedeşte însă, în ultima parte, cea referitoare la istorie (căci şi pe aceasta o transformă omul), că un astfel de moment nu mai are loc. Istoria până la 1800 se dovedeşte a lui „a fi în", cea ulterioară, a lui „a fi întru". Deci, ambele sunt momente ale lui „a fi", ale fiinţei. Ale fiinţei realizate *prin* şi *după* devenirea întru fiinţă. Cert este că Noica omite aici termenul „devenire".

Deschisă rămâne doar problema cercului, pe care Noica nu numai că o abandonează, dar o şi infirmă principial la tot pasul. Critica permanentă a timpului *rotitor*, a repetabilităţii, a revenirii, a ciclicităţii, a circularităţii pare stranie pentru un adept al tezei după care cercul este condiţia formală a dreptei filosofări. Dacă timpul rostitor îi confirmă lui Noica revenirea dintru fiinţă, cel rotitor ar putea să-i confirme cercul. Dar atunci ar mai fi Noica un Anti-Goethe?

După avântul cu care a descris acea „furie logică", dar nu neapărat raţională, care va duce la devastarea naturii şi părăsirea pământului, Noica se gândeşte, în final, să mai „îmblânzească lumea". Căci, se întreabă el: Suntem oare singuri în Univers? Dacă ne aude cineva?

A treia introducere se numeşte *Cumineţenia pământului*. La o eventuală inspecţie extraterestră, ea ar putea să ne salveze, dacă va sta undeva la vedere. Ciudăţenia acestei statui, ne sugerează Noica, o constituie o împletire ciudată între urâţenie şi frumuseţe, între simetrie şi asimetrie. Şi, dacă vedem în toate acestea o devenire, atunci gândul ne duce firesc la devenirea întru fiinţă, la momentul îmbinării existenţei animalice, care doar previne fiinţa, cu acela al tendinţei sale de instituire, nerealizată încă, tinzând întru aceasta. Nu este vorba de o simplă combinaţie între animal şi om, ca în statuile zooantropice, ci între sălbatic şi civilizat. E o reprezentare a devenirii întru fiinţă, aşa cum Venus din Milo e a fiinţei împlinite, ideale.

Dar atunci, a-i prezenta extraterestrului *Cumințenia pământului* n-ar fi decât un șiretlic, căci noi nu ne mai găsim demult în faza acestei deveniri.

Cumințenia pământului, ca reprezentare statuară artistică, a devenirii întru ființă, ne duce cu gândul la reprezentarea ei prin cerc – reprezentare geometrică plană. Dar nu este vorba de un cerc ca toate cercurile, ci de unul care se face în patru timpi. Un fel de anti-cerc. Un „cerc pătrat"? Este imaginabil și un astfel de cerc, turtit în patru părți, sau un pătrat cu colțurile rotunjite. Te uiți la el ca la *Cumințenia pământului*! Dar poate fi concepută și o imagine geometrică spațială a acestei deveniri – cubul cu muchiile rotunjite sau sfera presată. Ea are, într-adevăr, șase laturi. Câte una pentru fiecare dintre cele șase probleme deschise ale filosofiei. Această imagine nu reprezintă însă altceva decât zarul. Îl arunci și cade peste una dintre probleme.

Dar și aici se potrivește zicala că „zarurile au fost aruncate". Ele s-au rotunjit și zboară de-acum prin cosmos. Pământul a început deja să fie părăsit. Nu-i mai putem înșela pe extratereștri.

Nici Noica, după *Tratatul de ontologie,* nu ne mai poate amăgi cu cele *trei introduceri la Devenirea întru ființă*. În *Tratat* se pleacă de la haosul originar, nu de la haosul gâlcevii. Ființa este acolo, implicit, (1) prevenită de pulsațiile existenței, iar (2) devenirea întru ființă se dovedește până la urmă, în ciuda meandrelor și pluralităților sale, tot o ridicare de la individual la general. Într-un fel sau

altul, se ajunge şi la (3) fiinţa ca raţiune, numită fiinţă de a doua instanţă – la fiinţa ca fiinţă, cum îi zicea Aristotel. Raţiunea, la rândul ei, (4) revine dintru fiinţă, pentru a se întrupa în existenţă, cum ne-o sugerează, de data aceasta, şi a doua introducere, ca, în cele din urmă, (5) s-o apuce pe calea deveninţei. Se va zice că Noica n-a fost un adept al pentadei, dar aici este vorba de gândul lui mai adânc, care încalcă perimetrul restrâns al cercului şi legile aleatorii ale pătratului magic. În profunzimea acestui gând se simte, ca şi la Hegel, munca rodnică a negativului, care nu îmblânzeşte, ci transformă lumea, dărâmă şi clădeşte.

Devenirea întru fiinţă nu este o simplă vocabulă şi nici o icoană a cumineniei. Este un moment al dreptei filosofări, al pentadei de aur, care începe şi se termină mereu cu întrebarea despre fiinţă. Căci fiinţa nu este, ci se face şi se preface, ca potecile Păltinişului, după fiecare ninsoare.

(1985)

BCU IAŞI / CENTRUL DE STUDII BUCOVINENE

3) SCRISORI DESPRE LOGICĂ

Cu lucrarea sa, *Devenirea întru ființă* (Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981), filosoful român Constantin Noica revine la preocupările sale din tinerețe, la investigațiile critice de istoria filosofiei și la cele ontologice (problema ființei). Lucrarea amintită, asupra căreia va reveni cu trei introduceri *a posteriori* (*Trei introduceri la Devenirea întru ființă*, Editura Univers, București, 1984), se împarte de altfel în două volume: I. *Încercare asupra filosofiei tradiționale* și II. *Tratat de ontologie*. Primul este un excurs istoric cu multe referințe la Kant și la Hegel, în care este schițată un fel de *metodă absolută* a filosofiei care să fie, în același timp, în manieră hegeliană, și o structură a lumii. Al doilea volum (ontologia = structura lumii) este elaborat însă independent de metoda absolută din primul. Din ambele răzbate însă o necesitate stringentă – aceea a *punerii în ordine* atât a metodologiei, cât și a ontologiei pe baza unor criterii ferme, de tăria unor *imperative* (principii) *logice*. Apare, cu alte cuvinte, necesitatea unei *Logici*, dar de o factură *deosebită*, care să corespundă trebuințelor sistematice invocate de lucrările amintite. Cert este că „logica" în discuție n-ar trebui să fie nici clasico-tradițională, nici simbolico-matematică. Noica

vorbeşte, la un moment dat, de o „rescriere a *Logicii* lui Hegel", de o rescriere nehegeliană însă, lăsând fără răspuns întrebarea, dacă este totuşi posibilă o logică diferită de *toate* cele cunoscute. Şi, dacă este posibilă, ce semnificaţie ar putea să aibă aceasta în afara trebuinţelor sistematice invocate de autor.

Fără a-i cunoaşte conţinutul, se poate presupune, postulând consecvenţa autorului, că „logica" în discuţie nu poate fi altceva decât un instrument (*organon*?) necesar pentru justificarea tezelor susţinute deja în sistem. Dar aceasta înseamnă că autorul a utilizat o logică (ordine corespunzătoare unor imperative formale) chiar înainte de a o scrie. În manieră clasică, sistemele sunt *precedate* de logică: se dau întâi principiile şi apoi aplicaţiile lor. Noica ne oferă întâi aplicaţiile şi abia la urmă ne dezvăluie *ce* a fost, în realitate, aplicat.

Logica lui Constantin Noica se numeşte *Scrisori despre logica lui Hermes*. „Scrisori" semnifică aici metoda de expunere, într-o oarecare măsură interogativă, lejeră, eseistică. Este evident că nu ne găsim în faţa unui *tratat* de logică şi, cu atât mai puţin, în faţa unui *sistem*, în care ordinea desfăşurării conţinutului să presupună reguli prestabilite. Se trece de la o scrisoare la alta, fără alte implicaţii care să amintească de stilul epistolar.

De ce însă o logică „a lui Hermes"? Denumirea are, firesc, doar sens metaforic. Logica respectivă este opusă celei tradiţionale, numită „a lui Ares", o logică a războiului, a lui „da" sau „nu". În această

logică ar fi cuprinsă însă şi logica simbolică: „Logica de până acum este perfect solidară, spune autorul, cu jocul lui Ares, cea aristotelică şi clasică reprezentând războiul cu arme convenţionale, dacă putem vorbi aşa, în timp ce logica nouă pune în joc mijloace cu adevărat moderne, pe bază de calcule şi mecanisme automate".

De data aceasta nu se mai spune nimic despre rescrierea *Logicii* lui Hegel. Hermes este considerat „zeul comunicării şi al interpretărilor", un „mesager al culturii". Ceea ce nu înseamnă însă că va fi vorba despre vreo teorie a comunicării sau vreo hermeneutică prezentată drept logică.

Afirmând că, de regulă, nu se face dreptate individualului, că logica obişnuită acordă prea mult generalului (universalului), Noica zice că punctul de plecare al „logicii lui Hermes" trebuie să fie unitatea individual-general, respectiv parte-întreg, numită „holomer". Aceasta, spre deosebire de punctul de plecare al logicii tradiţionale, care este generalul (noţiunea). Operaţia logică fundamentală, tot în opoziţie cu cea clasică (reunirea), este *disociaţia*, care are ca rezultat, în locul judecăţii, *krinamenul* (ceva asemănător judecăţii în sens hegelian, ca împărţire originară: *Ur-teilung*). Este vorba apoi şi despre ceva care se opune silogismului tradiţional, şi anume „triunghiul logic", general-individual-determinaţii – o triadă tot de influenţă hegeliană, dar cu acelaşi specific ca şi krinamenul, care mai mult separă decât reuneşte.

Aceasta ar fi în linii mari „logia lui Hermes": pe de o parte, având o structură analogă logicii tradiționale, pe de altă parte, fiind tocmai contrariul acesteia. Influența hegeliană nu rezidă numai în aspectele formale și, respectiv, structurale ale „formațiunilor" logice, ci și în concepția generală de tip idealist-obiectiv, după care nu numai generalul, dar nici logica nu se găsește *in mente*, ci *in re* (= panlogism). De la început avem de-a face cu un general obiectiv, care există în individual (*universale in re* ?), nu numai înaintea omului, ci chiar de când a apărut viața pe pământ, cu care ocazie s-ar fi și produs un krinamen (p. 52-53). Dar nu numai holomerul și krinamenul sunt obiectuale, ci și triunghiul logic, conceput à la Hegel ca „silogism al lucrurilor". De unde apariția unor afirmații ca: „Silogismele nu figurează numai în demonstrații, ci se plimbă printre noi" (p. 66).

Dar, în felul acesta, logica lui Hermes se dovedește a fi mai degrabă *ontologie*, cum este considerată și logica obiectivă a lui Hegel. Într-adevăr, „câmpul logic", de la care pornește autorul pentru a-și justifica holomerul, se dovedește a fi, în analogie cu cel electro-magnetic, „o situație în care întregul este în parte, iar nu partea în întreg" (p. 20). Ulterior, prin parte va înțelege individualul, iar prin întreg generalul. Pentru justificarea acestei situații (= câmp logic), Noica va elabora o întreagă teorie a *mulțimilor secunde*. Este vorba de probleme care, în mod obișnuit, sunt tratate în *teoria generală a*

sistemelor. Distincția dintre mulțimea primă și mulțimea secundă ar fi aceea dintre simpla mulțime și sistem (= o mulțime de elemente între care există relații funcționale). În acest context, se vorbește pe larg despre *mulțimea cu un singur element*, cu referințe extinse la monadele lui Leibniz. În rezumat, concepută drept sistem, este evident că mulțimea cu un singur element (al *altei* mulțimi) conține, la rândul ei, *alte* elemente (are o structură elementară). Faptul că întregul este cuprins în parte și nu invers este justificat însă prin interpretări figurative. Partea nu conține explicit întregul, ci, așa cum reiese din exemplele utilizate, mai degrabă îl sugerează, reflectă, presupune etc.

Holomerul, partea-întreg, individual-generalul, nu este admisibil din perspectivă clasică, dar poate fi parțial justificat în manieră aristotelică prin antepredicamentul „accident universal", despre care vorbește Aristotel în *Categoriae*. Admițând că nu ar fi decât două relații prejudicative între entități, și anume „a fi în" (*inesse*) și „a se spune despre" (*dicitur de*), Aristotel consideră că există *ceva* care poate, în același timp, să fie într-un lucru individual (având deci și el caracteristici individuale) și să se spună despre acesta (având deci caracteristici generale). S-a dovedit însă că ceea ce este în ceva (adică un individual) nu numai că nu se poate spune despre acel ceva și, respectiv, despre altele (pentru a fi general), dar nici măcar nu se poate spune în genere (*individuum ineffabile*). Dar holomerul

presupune chiar mai mult decât admite Aristotel, căci, în locul *accidentului universal* (*in multis + de multis*), la Noica apare *individualul general* (universal), care presupune *non inesse, non dicitur de* (= individuum) + *dicitur de multis* (= *universale*). În ultimul caz, contradicția este evidentă (*non dicitur de – dicitur de*), chiar făcând abstracție de relația *inesse*. Holomerul şi-ar fi găsit poate şi o justificare din perspectivă hegeliană, dar autorul lucrează cu exemple obiectuale: nu numai casa este făcută din cărămizi, ci şi cărămizile din case (respectiv, din ideea de casă); nu numai pâinea este făcută din făină, ci şi făina din pâine. Dar este clar că făina nu este făcută *din* pâine, ci *pentru* pâine.

Indiferent însă de accepția holomerului şi de justificarea lui, krinamenul (analogul judecății), care se naşte în manieră hegeliană din divizarea holomerului (= conceptului la Hegel), nu-l mai presupune pe acesta, ci presupune doar componentele sale (individualul şi generalul) plus determinațiile. Combinate, ies şase posibilități, deci şase tipuri de krinamen, fiecare dintre acestea având aceeaşi *precaritate* – lipsa unuia dintre cei trei termeni (individualul, generalul sau determinațiile). Dar krinamenul nu este conceput propozițional-logic, ci *metodologic*. În felul acesta, fiecărui tip de krinamen îi corespunde o metodă: determinarea, definirea, realizarea, integrarea, delimitarea, aplicarea. În cadrul integrării, de exemplu, nu este vorba de enunțarea generalului despre individual, ci de o „ridicare

a individualului la general", de o „integrare" a primului în ultimul. Aceasta sugerează însă o relație prejudicativă de tip *inesse*. Dacă în locul generalului nediferențiat, despre care vorbește Noica, ar fi utilizate entitățile prejudicative: *expresia generală* și *proprietatea comună*, iar în loc de individual *lucrul individual, proprietatea individuală, clasa de lucruri individuale* și *clasa claselor de lucruri individuale,* s-ar obține relații prejudicative de tip *dicitur de* (expresia generală *se spune despre* lucrul individual), *inesse* (proprietatea comună sau cea individuală *este în* lucrul individual), *pertinere ad* (lucrul individual *aparține* clasei de lucruri individuale), *includitur in* (clasa de lucruri individuale *este inclusă în* clasa claselor de lucruri individuale). În felul acesta s-ar cădea însă peste principii ale logicii clasice, care nu convin „logicii lui Hermes", în care lucrurile se petrec invers: nu individul face parte din clasă, ci clasa din individ!

În fine, Noica propune ceva și în locul *demonstrației*, respectiv în locul aplicării științifice a silogismului categoric cu premise prime adevărate, afirmative și universale. Este vorba de *adeverire*, numită *synalethism*. Demonstrația obișnuită se face în *cinci* timpi: (1) se pleacă de la o teză (propoziție), compusă din subiect și predicat; (2) se caută antecedenții sau consecvenții subiectului; (3) se caută antecedenții sau consecvenții predicatului; (4) se găsește între antecedenți și consecvenți termenul mediu; (5) se construiește demonstrația silogistică

în care concluzia va fi teza inițială. Este aici un fel de circularitate, pe care Noica o preia în mod expres. La el însă cercul synalethic are numai *patru* timpi şi, tot în manieră hegeliană, are semnificație ontică („adeverirea se impune şi reuşeşte şi în lucruri" – p. 176). Spre deosebire însă de forma silogistică, aplicabilă în demonstrație, care este validă (întotdeauna adevărată), synalethismul are un caracter aleatoriu, mai mult chiar, se adevereşte numai în cazuri *excepționale.* Cei patru timpi ai synalethismului sunt: (1) o propunere (în locul propoziției), numită temă (în loc de teză) – se pot propune determinații, realități individuale sau generaluri; (2) urmează o cercetare a propunerii, în care este examinată posibilitatea de a fi sau de a nu fi a propunerii; (3) apoi stabilirea necesității de a fi a propunerii, prin care (4) se adevereşte tema propusă.

În felul acesta poate fi schițat, în ciuda faptului că Noica evită „modalitatea proastă a gândirii sistematice", planul unei logici analoge celei clasice, dar, în multe privințe, opusă acesteia (din cauza unor influențe neclasice de tip hegelian), şi, în acelaşi timp, diferită de logica simbolică. Autorul nu are totuşi pretenția de a fi elaborat o „nouă logică". Este vorba, în propria-i exprimare, doar de *propunerea* unei astfel de ştiințe – propunere care, urmând soarta oricărui synalethism, se poate adeveri sau nu.

(1987)

4) PICADORUL CU GHETRE

Lui Constantin Noica îi plăcea să se numească pe sine, în modestia lui, „picador", adică acela care în coride are menirea de a stârni taurul prin înțepături de suliți, pregătindu-l astfel pentru confruntarea cu toreadorul, cu sensul destinului său. Dacă mai adăugăm la aceasta obiceiul de a purta ghetre, obținem imaginea stranie a Picadorului cu ghetre, a unui personaj despre care în ultimii ani a început să se vorbească (pro şi contra, cum se întâmplă întotdeauna) aproape pretutindeni, din primele clase de liceu, în cercurile studențești, în lumea literaților, a oamenilor de știință şi a ultimilor veterani.

Picadorul cu ghetre a reuşit o performanță fără precedent, să reactualizeze arta interogației maieutice şi, totodată, faima pe care a avut-o inventatorul acesteia, Socrates. Numeric, având în vedere scăderea treptată a spiritului selectiv de care a dat dovadă Picadorul cu ghetre, faima lui o întrece cu mult pe cea a lui Socrate, din vremea vieții. Rămâne de văzut ce surprize ne va oferi viitorul.

Constantin Noica a fost un socratic original. Considerând că „dacă nu-i împrăştiat, gunoiul nu rodeşte", n-a fixat nici o restricție, chemând în jurul său pe oricine voia să-l asculte. În ultimii ani a ridicat totuşi o barieră. Retrăgându-se în munți,

după pilda lui Heidegger, Wittgenstein şi a altor filosofi solitari, îşi obliga simpatizanţii la cheltuieli şi la risipă de timp pentru a-i sta în preajmă. Acolo, în discuţii colective sau individuale, cu cine apuca să-l frecventeze, îşi exercita el, în ultimul timp, meşteşugul de picador. Şi o făcea întotdeauna impecabil. Prin „împunsături" bine chibzuite, ştia să trezească interesul interlocutorului pentru cele filosoficeşti, indiferent de îndeletnicirea acestuia. Noica ar fi dorit ca toţi oamenii să devină, într-un fel sau altul, filosofi autentici, fiind în acest sens de acord cu Aristotel, că realmente oricine face, mai mult sau mai puţin conştient, filosofie.

„Înţepăturile" Picadorului cu ghetre le-au trezit multora interesul pentru filosofie. Mulţi s-au apucat să înveţe limbile clasice şi moderne, să-i citească pe antici şi medievali, ca şi pe filosofii moderni. Unii au ajuns chiar să-şi neglijeze profesiile pentru a se reinstrui. Rezultate deosebite n-am auzit să se fi obţinut. Dar timpul nu este încă pierdut.

În ciuda izolării sale aparente, Picadorul cu ghetre a fost şi a rămas un filosof de agoră, fiind un citadin înnăscut. Visa demult o locuinţă sub scara de serviciu a unui bloc plin de locatari. Apoi şi-a dorit o culă izolată, un fel de casă-cetate. A sfârşit prin a fugi în natură. Dar a făcut-o şi de data aceasta în felul său, târând după sine cetatea. Prin scrierile sale târzii au început să răzbată puseuri bucolice, dar tendinţa a rămas unilaterală şi neîmplinită. Scrierile lui Noica nu vor fi citite niciodată de către ţărani, ca

cele ale lui Coşbuc, „la gura sobei". Ţăranii, chiar dacă nu mai poartă opinci, nu vor ajunge niciodată la ghetre.

Noica şi-a exercitat menirea de picador şi faţă de creatorii profesionişti întru cele filosoficeşti. Unii chiar au profitat de pe urma „împunsăturilor" sale, într-un mod mai mult sau mai puţin onest. Dar cine mai stă să le ţină socoteala? La un ospăţ atât de bogat e firesc să rămână resturi pentru toată lumea.

În privinţa propriei sale creaţii, n-au fost cazuri de „preluări", nici în planul filosofiei pure, sistematice, nici în cel eseistic, ci numai cazuri de imitaţii nereuşite ale stilului, căci Noica lucra undeva la graniţa dintre ştiinţă şi artă, dintre adevăr şi frumos. Amândouă îi erau însă la fel de familiare. Gândea mitic şi se exprima poetic, preferându-l întotdeauna pe Platon în locul lui Aristotel. Cocheta cu Hegel, dar nu reuşea niciodată să-l uite pe Kant. Pleda pentru raţiune şi ataca pretutindeni intelectul, deşi uneori a fost nevoit să-i plătească tribut (vezi maniera figurativ-schematică a *Devenirii întru fiinţă* şi atitudinea veşnic temătoare faţă de matematici – muzele intelectului). Acelaşi lucru se observă în lucrările sale târzii de logică, în care Noica acordă prioritate individualului, ceea ce înseamnă o alunecare serioasă pe pantele intelectului.

Curioasă este şi preocuparea lui târzie pentru logică, ştiut fiind că filosofii încep, nu o sfârşesc cu logica. Dar nu trebuie să uităm că Noica era în plină activitate creativă şi chiar intenţiona o reconsiderare

a întregii sale concepții. Așa se explică faptul că el, în loc să se spele pe mâini, își pregătea instrumentele pentru o nouă operație.

Cel mai important concept care, oricum, va rămâne este acela al „devenirii întru ființă". Acesta poate fi validat independent de metoda circularistă, în patru timpi, din ultima sa lucrare sistematică. Problemele abordate aici întrec însă simpla inițiere în filosofie și este explicabil faptul că n-au trezit interesul așteptat de Noica.

De o rezonanță mult mai largă s-au bucurat lucrările sale de exegeză ale operei lui Eminescu, care au stârnit un real interes și au stimulat cercetări ale scrierilor, edite și inedite, ale marelui poet, din perspectiva multor specialiști în discipline literare și științifice. Noica este cel care a decis, în felul său, opțiunea obligatorie a oricărui intelectual român, pro sau contra lui Eminescu, după care îi deosebim și astăzi pe adevărații patrioți de trădătorii de țară.

Odată, glumind, Constantin Noica mi-a promis că-mi va lăsa prin testament o pereche de ghetre. A uitat, firește, sau n-a mai apucat s-o facă. Oricum, el ne-a lăsat ceva mai prețios decât ghetrele promise. Ceva care poate fi purtat în orice anotimp. Tradiția picadorului.

(1988)

BCU IAȘI - FONDUL UNIVERSUL LIBRARY

5) EVOCARE CONSTANTIN NOICA

Constantin Noica rămâne, la noi, filosoful care s-a bucurat de cea mai mare popularitate. Aceasta, cel puțin în ultima parte a vieții.

Popularitatea, considera Immanuel Kant, ține de perfecțiunea logică a cunoașterii. Mai precis, de modalitatea de comunicare într-o formă *accesibilă* a cunoștințelor. O popularitate restrânsă denotă, în cazul unor personalități cu merite științifice apropiate, carențe ale modalității de comunicare. Pe de altă parte, însă, o popularitate care depășește cu mult limitele domeniului de specialitate poate să fie dăunătoare conținutului, care, în mod normal, nu poate să fie accesibil oricui.

Dar există și un fel de popularitate *ex auditu,* din auzite. Einstein, de exemplu, era cunoscut de o masă imensă de oameni, care auziseră de teoria relativității, dar majoritatea nu știau mai mult decât faptul că aceasta are un fel de legătură cu fizica și cu bomba atomică. Ceea ce era numai în parte adevărat. Dar Einstein nu avea, firește, nici o vină pentru toate acestea.

Ceva asemănător s-a întâmplat și cu filosoful Noica. Deși o bună parte din renumele său se datorează totuși modalității de comunicare.

În cadrul Școlii lui Nae Ionescu el a debutat ca istoric al filosofiei și eseist, neavând șansele lui

Mircea Vulcănescu, de exemplu, sau Mircea Eliade, care se profilau, primul, ca metafizician, şi al doilea, ca istoric al religiilor. Deci, ca filosofi cu orientare determinată şi şanse bune de afirmare. Noica, abandonând treptat interesul pentru istoria filosofiei, şi-a dobândit, cu timpul, un stil eseistic personal, cu valenţe estetice elevate. Multe dintre lucrările sale sunt adevărate opere literare care depăşesc cu mult interesul pentru domeniul filosofiei. *Rostirea filosofică românească, Gânduri despre Eminescu* sau *Despărţirea de Goethe* sunt lucrări, la care se adaugă sute de articole scrise în acelaşi stil, la graniţa dintre adevăr şi frumos, accesibile elevilor de liceu, învăţătorilor şi profesorilor, oricărui cititor cu pregătire medie. Ceea ce înseamnă, metodologic, că filosoful însuşi a lucrat în sensul creşterii treptate a popularităţii sale. Şi aceasta fără să beneficieze de avantajul unui profesorat, prin care ar fi putut să-şi extindă cercul auditoriului.

Dar Noica avea talentul acesta deosebit de a transforma orice dezavantaj într-o şansă. Profesoratul l-ar fi obligat la pedanteria predării unor materii moarte. Or, Noica visa o Şcoală de alt gen, socratică, la care maestrul să înveţe de la elevi. Un fel de comuniune spirituală, pe care a şi reuşit s-o înfăptuiască, cu generaţii succesive, de care se apropia şi se despărţea periodic, pentru a menţine totuşi o legătură mult mai trainică, pe tărâmul acela nemuritor al ideilor filosofice. Căci, indiferent de stilul comuniunii intelectuale, pe care o realiza cu

savanți, cu literați sau oameni de artă, Noica nu abandona niciodată filosofia, respectiv filosofia proprie oricărei îndeletniciri intelectuale elevate, spre care îşi îndemna şi călăuzea auditorii sau învăţăceii.

„Şi eu l-am cunoscut pe Noica" devenise un fel de „*et in Arcadia ego*" al oricărui intelectual român de prin anii '80 ai secolului trecut. Ce putea să-i atragă pe toți aceştia la Noica? Devenise o modă, e drept. Dar şi moda aceasta avea un temei. L-am auzit discutând cu fizicieni, cu chimişti şi ingineri. Or, cunoştinţele sale în aceste domenii erau destul de subțiri. Ce-i drept, Noica avea o memorie remarcabilă. Îşi amintea şi lecţiile învăţate la liceu. Dar de aici şi până la microfizică e ceva cale. El citise însă lucrările lui Ştefan Lupaşcu, de exemplu, şi lăsându-l, în aparenţă, pe interlocutorul fizician să conducă discuţia, în cele din urmă se ajungea tot la filosofia fizicii, unde cel care avea de învăţat era fizicianul. Dar Noica se alegea şi el cu o reîmprospătare şi chiar extindere a cunoştinţelor sale de fizică, cu care ajungea treptat să-i pună pe gânduri pe alți interlocutori fizicieni. În felul acesta se instruia maestrul prin propriii săi elevi la Şcoala lui Noica. Nu mai vorbim de talentul cu care reuşea, pe neobservate, să provoace controverse între auditori, în mod vădit pentru a le aplana apoi cu aceeaşi îndemânare.

Mai intervenea însă în permanenţă ceva. Personalitatea profesorului. Şi aici Noica a reuşit să transforme dezavantajele fizicului său în şanse. Avea o înfăţişare modestă şi o ţinută, uneori, chiar umilă.

Nu este vorba numai de statură. Şi Titu Maiorescu era mărunt, dar avea o ţinută impunătoare, care trezea nu numai respect, ci adesea şi teamă. Până şi cunoştinţele se fereau din calea lui. Nu mai vorbim de Nae Ionescu, care avea şi atitudini sarcastice. Cu astfel de personalităţi era riscant să ai de-a face. Unii au rămas marcaţi pe viaţă de îndrăzneala de-a fi vorbit cu Nae Ionescu. El făcea gol împrejurul său şi chiar urmărea acest lucru.

La Noica, dimpotrivă, veneau tinerii ca la spovedanie. Şi câte naivităţi, ca să nu zicem mai mult, i-a fost dat să audă! N-a ironizat însă pe nimeni şi chiar pe proştii fără leac încerca să-i aducă pe calea cea dreaptă. Noica nu tolera nici la alţii batjocura şi bârfa, obişnuite la noi, balcanicii.

Avea o bunătate nemărginită şi o permanentă seninătate spirituală. Faptul că popularitatea lui s-a datorat în cea mai mare măsură propriei sale personalităţi, o dovedeşte situaţia de astăzi în care faima lui se stinge treptat. Chiar unii dintre foştii lui apropiaţi îl denigrează. Ceea ce n-ar fi îndrăznit să facă cât timp mai trăia filosoful. Avea dreptate Petre Ţuţea când zicea, chiar despre Noica: „E uşor să-l imiţi pe Socrate, mai ales că Socrate n-a scris nimic. Mai greu este să ai însă discipoli de talia lui Platon". Oricum, trăind asemenea marilor filosofi întru adevăr şi frumos, Constantin Noica a reuşit să supravieţuiască deja în legendă.

(1993)

O EPIGRAMĂ
ÎN LOC DE ÎNCHEIERE

Lui Constantin Noica îi plăcea maniera doxografului Diogenes Laertius de a-şi încheia cu câte o epigramă naivă relatările despre viețile şi doctrinele filosofilor, descreţind astfel frunţile cititorilor. În ciuda lipsei de talent poetic, vom încerca şi noi să-i facem lui Noica această plăcere postumă, cu riscul, firește, de a intra la rândul nostru, cum ni s-a mai întâmplat de altfel, în cine ştie ce alte „epigrame".

Se zice că Noica, într-o noapte, a căzut alergând după un şoarece care se strecurase în cabana de la Păltiniş unde locuia. A zăcut acolo până dimineaţa şi, răcind, a făcut pneumonia şi blocajul renal care i-ar fi cauzat decesul.

Tot umblând la Păltiniş
După nu se ştie ce,
Într-o noapte pe furiş
L-a răpus un şoarice.

Orişicine-ai fi
Şi ai face orişice,
Într-o noapte va veni
Şi la tine-un şoarice.

Pân-atuncea liniştit
Ca şi Noica să trăieşti,
Să porţi ghetre la picioare
Pentru ca să nu răceşti.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUPRINS

Prefață 7

I. COMENTARII LA ROSTIREA FILOSOFICĂ 15

1) Mircea Vulcănescu și rostirea filosofică . 17
2) Antecedente populare, culturale și filosofice 25
3) Dimensiunea românească a existenței .. 35
4) Despre ființa ființei 45
5) Despre lumea de aici și cea de dincolo . 53
6) Despre firea ființei 61
7) Ovidiu Papadima despre rânduială..... 67
8) Viziunea lui Constantin Noica 75
9) Sistemul rostirii filosofice românești ... 83
10) Îmbinarea și dezbinarea sinelui cu sinea 89
11) Întru obârșie era rostirea 97
12) Probleme referitoare la ființă 109
13) Devenirea de dragul devenirii 119

BCU IAȘI - CENTRALA UNIVERSITY LIBRARY

14) Semnificațiile particulei „întru” și despre „dintru” 129
15) Devenirea întru ființă și revenirea dintru ființă 137

II. GÂNDURI DESPRE CONSTANTIN NOICA 147

1) Întrebarea despre ființă (1982) 149
2) Întrebarea cu trei introduceri (1985) .. 157
3) Scrisori despre logică (1987) 167
4) Picadorul cu ghetre (1988) 175
5) Evocare Constantin Noica (1993) 179

O epigramă în loc de încheiere 183

La prețul de vânzare se adaugă 2%,
reprezentând valoarea timbrului literar
ce se virează Uniunii Scriitorilor din România.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

13le
154/2009
6722

„Există totuşi un tărâm al nostru, plin de comori nebănuite, ascunse acolo de toate răutăţile lumii – *tezaurul limbii române* –, în care nu poţi pătrunde fără să-i cunoşti rânduiala.

Şi vei regăsi acolo nu numai trecutul încremenit, ci apa vie a vorbirii, care se tot primeneşte şi, rostindu-se pe sine, ne poate călăuzi pe drumul anevoios a ceea ce trebuie să fim.

Ridicată la rangul cel mai înalt, de dincolo de spaţiu şi de timp, vorbirea se preface în rostire filosofică. *Rostirea filosofică românească,* la a cărei elucidare au purces marii noştri cărturari, este adevărata păstrătoare a rânduielii noastre, şi, cunoscută la timp, ar putea să devină cartea noastră de învăţătură în momentele acestea în care soarta noastră şade, cum zicea Constantin Noica, în *cumpătul vremii*".

Alexandru SURDU

ISBN 978-973-1778-04-4

BCU IAŞI CENTRUL UNIVERSITAR LIBRARY